قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

يصدر هذا العدد بالتعاون مع مجلة الحكومة الإسلامية التي يصدرها
مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

العدد الأول ١٤١٨ - ١٩٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

افتتاحية

وجهان وقضية

دراسات

حوارات

مقالات

افتتاحية

الفكر السياسي الإسلامي

أضحى البحث والحديث في مسائل الفكر السياسي الإسلامي من الموضوعات الملتبسة التي أثارت زوبعة من الاختلاف والجدل، ليس بسبب افتقار التراث الإسلامي لهذه المسائل وندرة الكتابات السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا لإبهامها وعدم تجلّي مفهوماتها، وإنما لشيوع الأفكار السياسية الوافدة من الغرب وتشرّب وعي النخبة بها. ثم إسقاط الدلالات العلمانية المعروفة لهذه الأفكار في أوروبا على المصطلحات والمفاهيم والقوانين المتداولة في التراث السياسي الإسلامي، وإعادة تأويلها وقراءتها وصياغة معانٍ أخرى لها ترتدّ إلى الفكر السياسي الغربي، وإن كانت تتوشّح بتسميات وألفاظ محلّية. فقد تعاطت طائفة من الباحثين القول بتفريغ الدين من الدولة والفصل بين الإسلام والسياسة، وعملت على التبشير بهذه الدعوة وتثقيف الأمَّة عليها، وكان لهذه الدعوة تأثير واضح بين المثقفين والأكاديميين في العالم الإسلامي، وامتدت إلى بعض معاقل العلم الإسلامية التقليدية. فطلع على الأمة الشيخ علي عبد الرازق بكتابه الذائع الصيت «الإسلام وأصول الحكم» والذي نصّ فيه على أنّ الإسلام «رسالة لا حكم، ودين لا دولة»، «وإن الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا»[1]. فأطلق رأيه هذا عاصفةً من الجدل والمحاكمات النقدية، كان من أبرزها حكم «هيئة كبار العلماء في الجامع الأزهر» الذي قضى بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء[2].

وكان القول بفصل الدين عن الدولة يترسّخ في وعي النخبة في ديار المسلمين كلما تنامى اهتمامهم بالثقافة الغربية وانحسر اطّلاعهم على التراث الإسلامي، فابتعدوا بالتدريج عن المؤلفات الكثيرة التي تركها الفقهاء والمفكّرون المسلمون في هذا المضمار، وانطمست صورة هذا التراث في أذهانهم، وتعاملوا معه بأسلوب انتقائيّ يتجاهل المساحات الأهمّ فيه، ويبتسر بعض الأفكار، ويعتمد على عدد قليل من المؤلفات فيه، فيما يقصي غيرها. حتى إنّ كتاب الشيخ علي عبد الرازق المارّ الذكر لم تتجاوز إحالاته المرجعية مصدرين، هما «مقدمة ابن خلدون» و«العقد الفريد» لابن عبد ربه الأندلسي، فاختزل الفكر السياسي الإسلامي في ما ورد في هذين المصدرين، بالرغم من أنهما كتابان غيرُ مختصّين في الشأن السياسي، وإنما هما من المصادر غير المباشرة لذلك. أما الدكتور محمد أحمد خلف الله أحد أبرز المنظّرين لمسألة نفي الدين عن السياسة والتي تكرّرت في كتاباته وعبّر عنها بوضوح، فإنه لم يرجع إلى أي مصدر من مصادر التراث السياسي الإسلامي، وهكذا دأب معظم الباحثين في السياسة الإسلامية (فجميع من كتَب عن الفكر السياسي الإسلامي أو التراث السياسي الإسلامي أو إحدى ظواهره لم يطّلع على أكثر من ٦٪ من المصادر المباشرة لهذا التراث، متجاوزاً بذلك أبسط قواعد المنهج العلمي؛ وأوّلها: قاعدة الاستقراء قبل التعميم التي أجمع عليها مفكّرو الشرق والغرب قديماً وحديثاً، معتبرين أن التعميم دون مبرّر أو مسوّغ من استقراء وحصر، تفكير غير علمي وغير منطقي، فقد أطلقت تعميمات سلبية أو ايجابية على التراث السياسي الإسلامي من خلال الاطلاع على ما لا يزيد بأي حال عن ٦٪ من مجمل مصادره المباشرة[٣].

مع العلم أنّ الإنتاج الفكري في موضوعات الإمامة والسياسة كان الأوفر حظّاً في حقول التأليف عند المسلمين، لأنّ هذه الموضوعات تمازجت في علوم الفقه والكلام والفلسفة، فبحثَها الفقهاء في أبواب الأحكام السلطانية، والأموال، والحسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، وصلاة الجمعة، وإقامة الحدود وغير ذلك، فيما بحثَها المتكلمون في أبواب الإمامة وما يتّصل بذلك، أما الفلاسفة فبحثوها في أبواب الحكمة العملية وتدبير المجتمع. وتغلغلت موضوعات السياسة ونظم الدولة أيضاً في مدوّنات التاريخ عامة والتاريخ السياسي وتاريخ التمدّن الإسلامي خاصة، بحيث بلغ عدد العناوين التي أحصتها إحدى المسارد الببليوغرافية في «الإمامة والسياسة» وباللغة العربية فقط مايقارب الأربعة آلاف عنواناً منذ مطلع القرن الثاني الهجري إلى اليوم[٤].

وبغية التعريف بشيء من منجزات الفكر السياسي الإسلامي، وتقويم الخطأ المنهجي

الذي طبع الأعمّ الأغلب من الأبحاث التي استعارت المنظور الغربي وأصرّت على رؤية الذات بمنظار الآخر، ولم تعترف بفكر سياسي إسلامي، أو قراءته قراءة إرجاعية فتأوّلت له أصولاً يونانية[٥]، بادرت «قضايا إسلامية معاصرة» على تخصيص عددين لهذا المحور، بالتعاون مع مجلة «**الحكومة الإسلامية**» وهي دورية متخصّصة يصدرها مجلس خبراء القيادة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهي دورية تطالعنا صفحاتها برؤى جادّة يدلي بها فقهاء وخبراء مهتمّون بمسائل القيادة والحكم في الجمهورية الإسلامية.

وبهذا تتميز الأبحاث التي نطالعها في مجلة «**الحكومة الإسلامية**» بأنها نظرات ومفاهيم وُلِدت في فضاء التطبيق، خلافاً لما نراه من دراسات في مسائل «الفكر السياسي الإسلامي» التي يحرّرها باحثون من الشرق والغرب بمختلف اللغات، بعيداً عن وقائع التطبيق وأسئلته واستفهاماته المتجدّدة.

وتأمل «قضايا اسلامية معاصرة» عبر هذه التجربة وما تطمح به في قادم الأيام أن تظلّ نافذة للباحثين والدارسين والقرّاء العرب على المشهد الثقافي الراهن في إيران وما يحفل به من إبداعات وأفكار يحجبها حاجز اللغة عن قطاع واسع من المسلمين في العالم، كما تطمح هذه التجربة أن تجسّر العلاقة بين الباحثين والدارسين الإسلاميين خارج ايران وبين نظرائهم في إيران من جهة أخرى.

ونقدّم فيما يلي افتتاحية العدد الأول لمجلة «**الحكومة الإسلامية**» الناطقة بالفارسية من أجل أن يطلّ قرّاء العربية على نافذة هامّة ومتميّزة للفكر السياسي الإسلامي في إيران.

«إنّ الإمامة أُسّ الإسلام النامي»[٦]

١ ـ كان الإنسان مذ وطئت قدمه الأرض مجبولاً على محبّة أبناء جنسه، وهذه الفطرة الإنسانية خلقت لديه نوعاً من التلاحم مع بني قومه. وهكذا نشأت على هذا المنوال الحياة الجماعية والاتجاه الجماعي. ومن جهة أخرى كانت نوازع المصلحة الذاتية تدفعه نحو الانعزال والفردية والابتعاد عن الجماعة إلى حدّ ما. ومن هنا انبثقت ضرورة وجود جهاز أو مؤسسة تشرف على مسيرة الحياة البشرية وتمزج بين هاتين الخصلتين وتوفّر للانسان مقتضيات الرقي والتكامل.

ويشهد تاريخ الحياة البشرية الذي مضت عليه بضعة عصور، على توجّه الإنسان نحو

هذه الضرورة. ومن الواضح أنّ تنوّع الأساليب وتباين الغايات لم يكن ليمسَّ بجوهر هذه النظرية، وذلك لأنّه: «لابدّ للناس من إمام برّ أو فاجر»[٧].

لقد شغلت قضيّة التفكير في كيفية إدارة المجتمع أذهان أبرز المفكرين منذ أمد بعيد، وكان كتابا «الجمهورية»[٨] و «السياسي»[٩] أقدم نموذج لهذه الظاهرة.

يؤكّد مؤرّخو الفكر السياسي أنّ قِدَم التفكير السياسي يعود إلى بداية الحياة الجماعية لبني الإنسان. وقد ظهرت خلال هذه المدّة المديدة مذاهب سياسية شتّى وتفرّعت عن علم السياسة فروع كثيرة. وتكفي نظرة واحدة إلى الكلمات المضافة إليها «السياسي» للاطلاع على مدى سعة ذلك التنوّع، من قبيل: الفلسفة السياسية، والفكر السياسي، والنظام السياسي، والثقافة السياسية، والفقه السياسي، والحقوق السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي، والجغرافية السياسية، والتاريخ السياسي، وما إلى ذلك.

٢ ـ كان هناك على مرّ أدوار الحياة البشرية، فكر أرقى وأرفع من سائر النظريات والمذاهب السياسية الأخرى، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسياسة الدينية أو السياسة السماوية. ربّما يمكن اعتبار تاريخ هذه «السياسة العليا» ـ التي تبدو كأنها ولدت مع بداية الحياة الإنسانية ـ هو التعبير الدقيق عن تاريخ الإنسان.

يتحدث القرآن الكريم عن «خلافة» آدم وداود، و «إمامة» ابراهيم، و «وزارة» هارون؛ ومكانة ومدلول هذه المفاهيم غير خافية على المطّلعين. هذا فضلاً عن مفاهيم من قبيل: القوم، والطاغوت، والاستضعاف، والاستكبار، والقتال، وما شابه ذلك، التي أوردها القرآن في سياق بيانه لسيرة الأنبياء السالفين، وتصبّ هذه المفاهيم كلّها في إطار العلوم السياسية. وقد رسم القرآن الكريم نفسه دائرةً أوسع من هذه المفاهيم لرسالة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وللأمّة الإسلامية؛ منها على سبيل المثال: الهجرة، والجهاد، والصلح، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما شاكل ذلك.

ويمكن صياغة هذه المفاهيم بمنطوق آخر مفاده أنّ الشرائع السماوية التي نزلت لاستنقاذ الإنسان لم تكتفِ بالنصائح الأخلاقية، بل إنها افتتحت رسالتها بتثقيف وتوعية عموم الناس، ثم بدأت صراعها مع السلطات الحاكمة، وانتهت بها خاتمة المطاف إلى إرساء أُسس حكم جديد. ويتمثّل التحليل الكلامي لهذه النظرية في رفض النظريات والمذاهب التي تعنى بحياة الإنسان ولكنها تتجاهل البعد الجماعي فيها. حتى إنّ أصحاب المذاهب الأخلاقية المحضة لهم آراؤهم في الحكومة وسياسة المجتمع.

وقد تجلّى هذا البعد بشكل أوضح في الشريعة الإسلامية؛ فالثقافة السياسية العريقة لدى المسلمين وعطاؤهم العلمي في أبواب الحسبة، والسياسة، والرسائل الديوانية، والفقه السياسي تبرهن على هذا الرأي. ولا شك في أنّ المنبع الأساسي لهذه الرؤى والتحليلات هي المصادر الدينية؛ أي القرآن والسنّة.

٣ ـ مرّ العالم في العصر الحديث بظاهرتين يُعزى إليهما السبب في تقهقره في مجال السياسة وهما:

أوّلاً: النظرة السلبية تجاه السياسة الدينية. فهذه النظرة ـ وهي نظرة قديمة لا زالت تمرّ في بعض المجتمعات بذروة نموّها تستبطن التعارض مع جميع الأديان وخاصّة الدين الإسلامي. وتستجلب وراءها عزل الفكر الديني عن ميدان السياسة وتقلّص حوافز الإيمان بالدين عند الناس. وتُعدّ هجوماً عليه من الخارج، وهذا ما يفرض على علماء المسلمين المبادرة إلى بحوث جادّة وعميقة في هذا الصدد لأجل إيضاح متانة معتقداتهم والعثور على أساليب منطقية لدرء هذه الشبهات.

ثانياً: وجود فكر سياسي قائم على نظرية ولاية الفقيه. وهذه الظاهرة وإن كانت من الناحية النظرية موغلة في القدم، ومرّت بتطورات برهنت على صلابتها وأصالتها. إلّا أنّها تجسّدت في الواقع الخارجي من بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

كما أنّ هذا الأمر يتطلّب من علماء الشيعة إجالة الفكر والنظر لأجل عرض هذه النظرية في دائرة أكثر سعة من قالب الفقه الشيعي، وفي مواجهة سائر النظريات والمذاهب السياسية الإسلامية وغير الإسلامية.

ليست هاتان الظاهرتان مجرّد قضيّتين علميّتين ـ سياسيّتين، بل حقلان واسعان من الفكر المستمدّ من موروث ديني عميق، وإثباتهما ونفيهما ينعكس إيجاباً وسلباً على ذلك الموروث الديني.

ومع أن الكتب وسائر المطبوعات الأخرى تتناول هذه المواضيع بشكل إجمالي أو تفصيلي، وبأسلوب سطحي أو عميق، إلا أن قضية الدراسة المتخصصة والشاملة والحديثة، بقيت حملاً مطروحاً على الأرض. وكان التدبير الصائب الذي أقدم عليه مجلس الخبراء بإصدار مجلة دورية تحت عنوان «**الحكومة الإسلامية**» محاولةً للنهوض بأعباء هذا الحمل.

تسعىٰ مجلة «**الحكومة الإسلامية**» بما تمثّله من رمز للفكر والفقه السياسي في الإسلام، وما يتداعى من خلالها إلى الأذهان بشأن النهضة العلمية للإمام الخميني (قدّس سره)

في العالم المعاصر، إلى توفير الأجواء العلمية السليمة لعرض أمثال هذه البحوث ودراستها.

وبناءً على ما سلف ذكره وضعت هذه المجلة الفصلية نصب عينيها الأهداف التالية:

أولاً : تبيين الفكر السياسي في الإسلام.

ثانياً : التعريف بالفقه السياسي.

ثالثاً : عرض الأفكار السياسية القائمة على مبدأ «ولاية الفقيه».

رابعاً : تمهيد أجواء الحوار العلمي في حقل السياسة الدينية.

خامساً : دراسة التاريخ السياسي للمسلمين.

أمّا الأبواب التي تعنى هذه المجلة بدراستها في ضوء الأهداف أعلاه، فهي:

١ ـ الفلسفة السياسية في الإسلام: ينصبّ اهتمام الفلسفة السياسية وهي التي يُعبّر عنها أحياناً بتعابير أخرى من قبيل: الفكر السياسي، والنظرية السياسية وما شابه ذلك، على بحوث نظرية وأساسية في السياسة من أمثال: ظاهرة الدولة، والشرعية، والقدرة، والعدالة، والعلاقة بين الفرد والمجتمع. ومجلة «**الحكومة الإسلامية**» تدعو العلماء إلى البحث في هذه المفاهيم في إطار الفكر الإسلامي عامّة والشيعي خاصّة.

٢ ـ النظام السياسي في الإسلام: الضرورة الأخرى التي تهتمّ بها المجلة هي البحث حول إيجاد صيغة مناسبة في العلاقات الإنسانية القائمة على القانون والسلطة الشرعية في ضوء النظرة الدينية، أو بعبارة أخرى دراسة البناء السياسي للمجتمع الإسلامي، والمؤسسات السياسية المرتبطة بالدولة.

٣ ـ الثقافة السياسية في الإسلام: المجال الآخر الذي يتّسع لدراسات هذه المجلة هو الثقافة السياسية التي تُطلق عليها أحياناً تسميات، كالمشاعر، والفهم، والمعتقدات، والأهداف، والسنن، والقيم الثقافية لدى شعب ما، أو نظام سياسي ما. وتُطلق أحياناً على مستوى فهم وإدراك مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية لقضايا السلطة والسياسة.

يمكن في هذا الصدد تكوين رؤية وصفية وبيان الثقافة السياسية في المجتمعات الإسلامية في الماضي والحاضر. ويمكن في هذا المضمار انتهاج منهج الوصايا؛ أي القيم الثقافية التي يدعو الإسلام أتباعه إلى التمسّك بها، ومستوى الوعي السياسي الذي يريده لهم.

٤ ـ الفقه السياسي في الإسلام: ويهتم هذا الجانب بالنظرة الفقهية والحقوقية للمواضيع الداخلية للسياسة، بما في ذلك العلاقات الداخلية للجهاز الحاكم، وكذلك علاقاته الخارجية سيما وإنّ الفقه السياسي في الثقافة الفقهية لحوزات العلوم الدينية لم يتبلور بعد في

صيغة واضحة المعالم، وعلاقته بالفلسفة السياسية والنظام السياسي والثقافة السياسية لازالت غامضة.

٥ ـ القانون والتشريع في الإسلام: إنّ البحث في الحقوق السياسية وإن كان قريباً في موضوعه من الفقه السياسي بل ومتداخلاً فيه إلى حدّ ما، إلا أنّه يستلزم اهتماماً خاصّاً. وانطلاقاً من هذه الرؤية يُعتبر التعمق في البحوث القانونية وكيفية تشريع القوانين في الإسلام وفي الدستور، باباً متميّزاً من الأبواب التي تعالجها هذه المجلة.

٦ ـ نظرية ولاية الفقيه: كما سبقت الإشارة، يعتبر حضور الفكر السياسي الشيعي إحدى السمات الجديدة في العالم المعاصر. والمحور الأساسي لهذا الفكر هو نظرية ولاية الفقيه. وهذه المجلة تهتمّ بالتحقيق في هذه النظرية، والنظر في المسائل المستجدّة فيها، وكذلك العرض الواضح لأُسسها ومعطياتها وتطوراتها.

٧ ـ تاريخ الفكر والفقه السياسي في الإسلام: الماضي مصباح هداية للمستقبل، والمحافظة على التراث، مفخرة ثقافية للأجيال القادمة، مثلما أن تشخيص نقاط الضعف والخلل مما وقع في الماضي، يعد عبرة تُستقى منها الدروس.

وبما أن النظر في التراث الثقافي لدى المسلمين، ودراسة الأفكار السياسية وفلسفتها ونظمها، وبحث التطورات السياسية وما تخلّلها من منعطفات ينطوي على الفوائد التي سبق ذكرها، لهذا السبب فهي تدخل ضمن الأهداف التي تتوخّاها هذه المجلة.

٨ ـ البحوث التطبيقية في مجال السياسة: أهمية البحوث التطبيقية في شتّى ميادين العلوم الإنسانية غير خافية على أحد. وتعتبر المقارنة بين نظريات أصحاب المعرفة مع بعضها من أهم أركان التكامل العلمي ومن أفضل الأساليب للكشف عن نقاط الضعف ونقاط القوّة فيها. ويدخل النظر في أوجه التشابه والاختلاف بين آراء المفكرين الإسلاميين وأتباع المدارس الأخرى، وكذلك المقارنة والقياس بين النظريات والأطروحات الدينية مع مثيلاتها في المذاهب الأخرى في المجالات المارّ ذكرها، في إطار الضرورات التي تؤكدها هذه المجلّة وتدعو العلماء إلى تناولها بالدراسة.

٩ ـ المؤسسات العليا في الجمهورية الإسلامية الايرانية: من جملة الأبواب الأخرى لهذه المجلة هو البحث في الأسس الفقهية والحقوقية لأعلى المؤسسات المرتبطة بدائرة القيادة، مثل مجلس الخبراء، ولجنة صيانة الدستور، ومجمع تشخيص المصلحة، وكذلك ضرورة وجود وكيفية تشكيل أمثال هذه المؤسسات.

١٠ ـ منظّرو الفكر السياسي الإسلامي: أخذت هذه المجلة على عاتقها دراسة حياة وأفكار وآثار المفكرين المسلمين في المجال السياسي، خاصّة أصحاب الآراء والمذاهب الفكرية منهم. وهذا من مستلزمات توطيد أواصر الروابط بين الجيل الجديد والأجيال الماضية.

١١ ـ قراءة في كتاب: ستضمّ المجلة في أحد أبوابها باباً حول التعريف بالكتب التي تتناول أيّاً من المواضيع المشار إليها، وتنشر على صفحاتها تعريفاً بالكتب الخطّية التي جاد بها يراع المفكّرين المسلمين. مضافاً إلى الأطروحات والرسائل الجامعية والمقالات التي تضفي على المجلّة شيئاً من الغنى والتنوّع.

١٢ ـ الببليوغرافيا: تهتمّ المجلة أيضاً بالمسارد الإجمالية والتفصيلية بأسماء الكتب التي تعالج المواضيع المذكورة أعلاه، إضافة إلى مسارد بأسماء كتب المفكّرين المسلمين، خاصّة من ذوي الأفكار والنظريات في الحقل السياسي.

١٣ ـ المكاتبات السياسية: تفتح المجلة أحد أبوابها لذكر الرسائل السياسية التي جرى تبادلها بين علماء الإسلام ورجال السياسة، وكذلك البيانات والفتاوى السياسية التي تعكس حضورهم السياسي وتميط اللثام عن آرائهم وتصوراتهم، وتدعو المطّلعين على مثل هذه الآثار إلى التعاون معها.

١٤ ـ التعريف بالنصوص السياسية القديمة وإحيائها: تهتمّ المجلة بالتعريف بالنسخ القديمة في حقل السياسة وكذلك إحياء الآثار الصغيرة الحجم.

نشير في ختام المطاف إلى أننا نعتبر نجاح المجلّة ودوامها وغناها رهين ـ بعد التوكل على الباري تعالى ورعايته ـ بما يبذله العلماء وأصحاب المعرفة من تعاون معها، وبما يرفدونها من آراء وانتقادات.

عبد الجبّار الرفاعي

رئيس تحرير قضايا إسلامية معاصرة

مهدي مهريزي

رئيس تحرير مجلة الحكومة الإسلامية

الهوامش

(١) الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. دراسة ووثائق: محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، ص ٧٣.

(٢) ورد نصّ الحكم كما يلي: (حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الازهر، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء). صدر هذا الحكم في يوم الأربعاء ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤هـ (١٢ اغسطس سنة ١٩٢٥م) بتوقيع شيخ الأزهر. المصدر السابق، ص ٩١.

(٣) في مصادر التراث السياسي الإسلامي. نصر محمد عارف. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ. ص ٣٩ـ ٤٠، ٦٥.

(٤) راجع: موسوعة مصادر النظام الإسلامي، الجزء الثامن: الامامة والسياسية. عبد الجبار الرفاعي. قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ.

(٥) راجع كنموذج: الأصول اليونانية للنظريات الإسلامية. د. عبد الرحمن بدوي القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

(٦) الكافي، ج ١، ص ٢٠٠.

(٧) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

(٨) كتابان لأفلاطون في السياسة.

جولة في مباني ولاية الفقية*

الشيخ عبدالله جوادي آملي**

مايتحصّل من القرآن الكريم بشأن عبادة البشر ؛ ان أكمل وصف للإنسان وأبرزه انّه عبد الله . ومَردّ ذلك ان كمال أي موجود يتمثّل بحركته على أساس نظامه التكويني . ومادام هذا الموجود يفتقر إلى المعرفة الكاملة بمسير تلك الحركة وهدفها ، فينبغي أن يرشده الله ويهديه ، ويبيِّن له حقيقة الإنسان والكون ؛ وطبيعة العلاقة فيما بينهما .

ان علاقة الإنسان بمختلف الظواهر من جهة ، وجهله بكيفية هذه العلائق من جهة أُخرى ، هما اللّذان يحتمان ضرورة هداية الإنسان وإرشاده من قبل العالِم المطلق .

وإذا عيَّن الإنسان هذا الطريق بشكل سليم وصار عبداً لله ، وآمن بولاية الله ومولويته ـ وهو المطّلع على جميع هذه الشؤون ـ فعندئذٍ سيبلغ أفضل صيغ الكمال .

لذلك كلّه نجد أن أهم كمال يعرضه الله (سبحانه) في القرآن الكريم هو العبودية : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب »[1] .

وكما انَّ الاسراء والمعراج قائمان على أساس العبودية ، فكذلك نزول الكتاب الإلهي .

---

* نقله إلى العربية : خالد توفيق.

** هذه المقالة عبارة عن تحرير وإعادة كتابة لأربعة دروس ، من الدروس التفسيرية للشيخ جوادي آملي .

فإذا ما أراد الإنسان أن يكون له اسراء أو معراج ؛ وان يكون قلبه مهبطاً للوحي. فينبغي له أن ينطلق من منصّة العبودية.

وهكذا تقوم: «سبحان الذي أسرى بعبده»[٢] على أساس العبودية، كما: «فأوحى إلى عبده ما أوحى»[٣] ؛ كما: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب»[٤] فهذه ـ الحالات ـ جميعاً تقوم على أساس العبودية. ولايختص الأمر بعلوم الشريعة وعلوم الظاهر، فالذين يحظون بعلوم ولائية ويحكمون على أساس الباطن وينتهجون سبيل الخضر، هم أيضاً بلغوا هذا المقام على أساس العبودية.

فعندما يذكر الله قصّة الخضر، يقول: «فوجد عبداً من عبادنا»[٥]، وقد أُمر موسى الكليم من قبل أن يستفيد من عبد من خواص عبيد الله له جهة ارتباط بالعلم اللدني.

فإذا ماكان الخضر يمثّل نهجاً وسبيلاً، وإذا ماكان نبي الإسلام كذلك، فإنّهما لم يبلغا هذا المقام إلّا بسبب العبودية.

العبودية والعناية الإلهية

امّا النقطة التالية فتتمثّل في ان العبودية شرط لازم وليست شرطاً كافياً لبلوغ مقام النبوّة؛ الرسالة؛ الخلافة؛ الامامة وأمثالها. فاللطف والعناية الإلهية وعلم الله بعواقب الأمور لها دور مؤثر أيضاً. وبذلك لايصير الإنسان نبيّاً أو إماماً لمجرّد أنّه صار عبداً كاملاً. أجل سيكون وليّاً لله؛ أمّا رسولاً ونبيّاً فلا، لأنّ: «الله أعلم حيث يجعل رسالته»[٦]؛ علاوة على ما يلزم أن يتوافر فيه من كمال العبودية. فأحياناً يهب الله بعض عباده العلم والمعنوية بل الكرامة أيضاً، لكنّهم لايستفيدون من العلم على نحوٍ صحيح ولايوظّفون الكرامة في مظانها، بل يبذلونها في غير مواطنها؛ نظير: «واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها»[٧].

في ضوء ذلك، لايهب الله (سبحانه) المواقع الرئيسية نظير النبوّة؛ الرسالة؛ الخلافة؛ الإمامة ونظائر ذلك إلّا لأفراد خاصّين. أمّا الكرامات وبعض ضروب الكشف والشهود والعلوم المعنوية فيمكن أن يتلطّف بها لبقية الأفراد على سبيل الاختبار والامتحان.

ومادام الكمال الإنساني في العبودية؛ واستحقاق العبودية منحصراً بالذات الإلهية المقدّسة: «وقضى ربُّك أن لاتعبدوا إلّا إيّاه»[٨]، فلا معبود سواه، ولايحقّ لأحد أن يعبد إلّا الله.

ولاية الحق وولاية الأولياء

إذا ثبت أن كمال الإنسان في العبودية، وأنّه عبد لله فقط لا لأحد سواه، فإذن لن يكون أحد غير الله ـ مهما كان ـ مولىً أو وليّاً حقيقيّاً لنقول: إنّ الله هو أوّلاً وبالأصالة الوليّ والمولى، وغيره مثل الأنبياء والأولياء هم ثانياً وبالتبع. وعندما يكون قد اتضح ان ولاية الأنبياء والأولياء والأئمّة ليست حقيقيّة، فسيتضح مآل ولاية الفقيه، لتنتفي من الأساس الكثير من الشُبهات والإشكالات.

ماينبغي أن يتّضح، هو: هل للإنسان أكثر من ولي ومولىً حقيقي ينتظمون في طول بعضهم؛ نظير ولاية الأب والجد على الطفل المحجور، ولكن غاية ماهناك أنَّ أيّهما مارس ولايته أوّلاً لايبقي موضعاً لولاية الآخر؟ هل الولاية على المجتمع الإنساني هي شيء من هذا القبيل؟ أم إنّ الولاية على الإنسان ولاية طولية؛ بمعنى أن بعضهم ولي قريب؛ بعضهم أقرب؛ وبعضهم ولي بعيد، وبعضهم أبعد؟ أم ان بعضهم وليّ بالاستقلال والأصالة وبعضهم وليّ بالتبع؟ فهل الولاية على المجتمع الإنساني هي شيء من هذا القبيل، أم ان أيّاً من الصيغ المذكورة لاتعبّر عن تلك الولاية؟

لقد كان مقتضى البرهان العقلي تؤيّده آيات القرآن الكريم، ان يتمثّل كمال الإنسان بإطاعته لموجود مُطّلع علىٰ حقيقة الانسان والكون عارف بالعلائق المتبادلة بينهما (من الجلي ان المقصود من الكون ليس عالم الطبيعة وحده، بل ماضي الإنسان ومستقبله نظير البرزخ والقيامة والجنّة والنار) وليس هذا الموجود شيئاً غير الله. وبذلك فإنَّ العبادة والولاية منحصرة ضرورة به، ولا ولي للإنسان سوى الله، لا أنّ للإنسان عدّة أولياء بعضهم بالأصالة وبعضهم بالتبع؛ وبعضهم قريب وبعضهم بعيد، بل للإنسان ولي حقيقي واحد هو الله.

الأدب التوحيدي هو أظرف ضروب الأدب، وأدقُّها في سُنّة الأنبياء عليهم السلام وسيرتهم. وكلّ أفعال هؤلاء وأعمالهم وفق الآية الكريمة: «ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين»[٩]. فرغم أنّ المخاطب بالآية هو نبيّ الإسلام، بيدَ أنّها لاتختص به، بل غاية ما في الأمر أنّ مرحله الكمال فيها لرسول الله، وإلّا فحياة جميع الأنبياء والمعصومين ومماتهم لله.

ومنطق القرآن الكريم في الوقت الذي ينسب فيه القدرة والقوّة والعزّة والرزق وأُموراً

أُخرىٰ لغير الله، تراه يعود في نهاية المطاف ليستجمعها ويحصرها بالله وحده.

فبشأن العزّة يقول: «ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين»[١٠] بيدَ أنّه يعود ليقول في سورة أُخرىٰ: «العزّة لله جميعاً»[١١]. وحيال القوّة، يقول: «يايحيى خُذ الكتاب بقوّة»[١٢]. ويخاطب بني إسرائيل بقوله: «خذوا ما آتيناكم بقوّة»[١٣]؛ ومجاهدي الإسلام: «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة»[١٤]، ثم يقول: «إنّ القوّة لله جميعاً»[١٥].

وأمّا عن الرزق فيصف القرآن الله على أنّه: «خير الرازقين» ومعنى ذلك أنّ ثمّة رازقين آخرين غير خير الرازقين. بيدَ أنّه يعود في موضع آخر ليقول: «إنّ الله هو الرزاق ذو القوّة المتين»[١٦] و «هو» ضمير فصل يفيد الحصر مع أداة التعريف؛ بمعنى أنَّ الله هو الرزّاق الوحيد.

وبشأن الشفاعة، فقد أثبت القرآن الكريم شفاعة الآخرين: «فما تنفعهم شفاعة الشافعين»[١٧]. ومنه يتّضح أنَّ الشفعاء كثيرون، بيدَ أنّه يعود في آيات أُخر ليقول أن لا أحد تحقّ له الشفاعة ما لم يأذن الله؛ ومعنى ذلك أنَّ الشفاعة الحقيقية لله تعالى.

كذلك الأمر حيال «الولاية»، ففي سورة المائدة يطالعنا قوله: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»[١٨] ففي هذه الآية تثبت الولاية للنبي، ولأهل البيت أيضاً بتتمة الرواية.

والأجلى ممّا مرَّ ـ في ولاية النبيّ ـ قوله تعالى في سورة الأحزاب: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم»[١٩]، في ضوء هذه الولاية للنبي يقول في سورة الأحزاب: «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة»[٢٠].

ولكن مع نصوص: «إنّما وليّكم الله» و «النبيّ أولى بالمؤمنين» و «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة». جاء في الحصيلة الأخيرة؛ وفي سورة «حم» مايحصر الولاية بالذات الإلهية المقدّسة.

تنصّ الآية التاسعة في سورة الشورى: «أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الوليّ». وهي تدلّ على أنَّ ولاية الرسول والمعصومين والأولياء ليست عِدلاً لولاية الله، ومادامت الولاية منحصرة به، فليست ولاية الله واسطة في ثبوت الولاية لغير الله؛ بمعنى أنّ يكون أولياء الله أولياءً في الحقيقة، ولكن ثانياً وبالتبع. كلّا، بل ولاية أُولئك بالعرض لا بالتبع.

وفي ضوء ذلك يتبيّن أنّ ولاية الله واسطة في عروض الولاية لأُولئك، لا أنّها واسطة في الثبوت.

وفي إطار المثال ينبغي أن تتّضح الفكرة كما يلي: إذا كان ثمّة ماء إلى جوار النار، فإنَّ الماء سيسخن فعلاً، وهذا القرب من النار هو واسطة للسخونة. وعندئذ، فإن اتصاف الماء بالحرارة هو اتصاف واقعي، ولهذا القرب من النار هو واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض.

ولكن إذا وُضعت هذه النار أمام المرآة، فستبدو شعلتها متوهّجة في المرآة من دون أن يكون ثمّة شيء بداخلها، بل هي تعكس النار الخارجية وحسب، لا أن باطن المرآة قد صار حارّاً أيضاً.

وبهذا المثابة، ليس معنى: «العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين» أو: «العزّة لله جميعاً» انَّ النبيّ والمؤمنين والأولياء أعزّة بعد الله حقيقة؛ وأنّ عزّة الله واسطة في ثبوت العزّة لهم. وإلّا لغدت العزّة الإلهية محدودة، لأنّه لو كانت هناك أكثر من عزّة حقيقية، فلايمكن أن تكون أي واحدة منها مطلقة غير محدودة، بحكم أنَّ غير المتناهي لايترك مجالاً لفردٍ آخر مهما كان هذا الفرد محدوداً؛ بل العزّة الإلهية تصير واسطة في عروض العزّة لأُولئك.

والتعبير القرآني ينطوي في هذا المضمار على ظرافة حينما يعبّر عن ذلك بـ«الآيات»؛ فإذا ما كان المؤمن عزيزاً فهو آية وعلامة لعزّة الله. وإذا ما كان النبيّ وليّاً، فولايته علامة على ولاية الذات الإلهية المقدّسة، وأولياء الله آيات الولاية الإلهية، يُشيرون إلى الأوصاف الإلهية، في حين إنَّ الآخرين مُظلمون لايشيرون إلى الكمال الأسمى لا وصفاً ولا فعلاً.

كثيراً ما كان العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه يكرّر: مايذهب إليه الدين من أنْ ليس ثمّة موجود إلّا وهو آية الحقّ، هو تعبير دقيق جدّاً، فما دام هو آية للحق فلا استقلال له من نفسه؛ ولو كان له استقلال ذاتي لما كان علامة تُشير إلى الله وتدلّ عليه.

وهكذا يتّضح أنّ: «والله هو الولي» أو «إنّما وليّكم الله» هو الولي أوّلاً وبالذات، ثمّ يأتي: «ورسوله والذين آمنوا» ثانياً وبالعرض لا ثانياً وبالتبع.

وبهذا التوضيح يتجلّى معنى الآيات: «يد الله فوق أيديهم»(٢١)، «الذين يبايعونك انّما يبايعون الله»(٢٢)، «فلما آسفونا انتقمنا منهم»(٢٣).

لقد سأل اللهُ موسى الكليم: قد مرضتُ فلماذا لم تأتِ لعيادتي؟ أجاب كليم الله: انّك لاتمرض، قال (سبحانه): إنَّ العبد المؤمن الذي مرض هو مظهر لي، فلو قدرته واحترمته تكون قد احترمتني. هذه ليست كناية ولا مجاز ولا استعارة ولا تشبيه؛ بل رؤية الحقّ في مرآة المؤمن.

وعندئذٍ يفهم الإنسان أنّ الآخرين لاشيء، والله لم يحلّ في شخص، لأنَّ الشمس أو شعلة النار لاتحلّ في المرآة ولاتتّحد معها؛ لجهة استحالة الحلول والاتحاد.

في إطار هذه الرؤية يعي وليّ الله موقعه جيّداً ويكون مدركاً للمعنى الذي تكون فيه الموجودات «آيات»؛ تماماً مثلما خاطب به الإمام الخميني قوّات التعبئة الشعبية والمقاتلين، عندما قال: اني أُقبّل أياديكم التي تعلوها يد الله وأفتخر بهذه القبلة. ومعنى هذه إنّي أُقبِّل أياديكم التي هي مظهر وعلامة وآية لله؛ أي أُقبّل: «يد الله فوق أيديهم» لا اليد التي هي مظهر غير الله.

الولاية على العقلاء

ليست ولاية النبيّ والإمام على المجتمع البشري من قبيل الولاية على السفيه والمجنون والمحجور؛ كما هو عليه الخلط الذي حصل مؤخّراً في الكتابات والمحاضرات، فمثل هذا الكلام هو إهانة للشعب وهتك لحرمة ولاية الفقيه. وتوضيح ذلك: انَّ الشخص الذي تكون له ولاية على مجنون أو سفيه أو طفل قاصر، تراه يدبّر أُمورهم وفق رأيه الخاص، فينهض بأُمور نومهم وطعامهم وترفيههم وغير ذلك بإرادته وما يراه. هذا هو معنى الولاية على المحجور.

امّا ولاية النبيّ والإمام ونائب الإمام على المجتمع فليست من هذا القبيل، بل ترجع ولايتهم لولاية الله. وبالتالي فإنَّ المبدأ والدين نفسه هو الذي يتولّى قيادة المجتمع وتوجيهه. ومادامت للدين الولاية على الجميع، فإنَّ الشخصية الحقيقية للنبي وبقية المعصومين عليهم السلام تندرج تحت ولاية الدين، وكذلك شخصياتهم الحقوقية. وذلك لأنّ عصمة المعصوم تعود لكونه لايملك شيئاً غير ما لديه من قِبل الله تعالى. فلو أنَّ النبيّ تلقى عن الله حكماً أو فتوىً بعنوان انّه رسول مؤتمن على الوحي الإلهي ومسؤول بإبلاغه إلى الناس، فإنّ العمل بهذه الفتوى واجب على الجميع بما فيهم النبيّ نفسه. على سبيل المثال، يقول تعالى: «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة»[٢٤] هذه فتوى الله، عليك تبليغها إلى الناس، وعندما تُنقل إلى الناس، يكون العمل بها واجباً على الجميع بما فيهم النبيّ صلّى الله عليه وآله.

أمّا الأحكام الولائية من قبيل قطع العلاقة مع قوم ما، أو إخراج اليهود من المدينة أو مصادرة أموالهم. فإنّ العمل بها واجب ونقضها حرام حتّى على النبيّ نفسه.

وكذا الحال بشأن الحكم القضائي، فلو انَّ متخاصمين حضرا عند النبيّ، وفصل بينهما

على أساس مبادئ الإسلام، فسيكون العمل بهذا الحكم واجباً بعد إتمام القضاء وصدور الحكم، ويعدّ نقضه حراماً حتى على النبيّ ذاته.

سيكون السؤال في ضوء ذلك: إذن ماهي الميزة التي للنبي حتى يكون وليّاً على الناس؟ هذا المعنى ـ الولاية ـ الثابت بعد النبيّ للإمام المعصوم، وبعده لنائبه الخاصّ إذا كان له نائب خاص مثل مالك الأشتر، مسلم بن عقيل وغيرهما؛ وإذا لم يكن ثمّة نائب خاص، فهو ثابت للنائب العام.

وفي سياق السؤال ذاته: ماهي الميزة التي يحظى بها الإمام الخميني على الشعب الإيراني بحيث إذا أفتى يكون العمل بهذه الفتوى واجباً حتّى عليه؟ وإذا حكم بوجوب، غلق سفارة «إسرائيل» يكون الحكم واجباً على جميع الشعب، حتّى الإمام نفسه، يحرم عليه نقضه؟ وهكذا في بقيّة الأحكام.

يتبيّن ممّا مرَّ أنّ ولاية الفقيه ليست مثل الولاية على المجنون والسفيه والصغير؛ بل معناها ولاية المبدأ والرسالة الذي يكون وليّه الإنسان المعصوم أو نائبه العادل؛ في حين يكون النبيّ نفسه جزءاً فيمن يتولاّهم المبدأ والرسالة.

وتوضيح ذلك أنّ شخصية النبيّ الحقيقية تندرج مع بقية الناس في كونه جزءاً ممّن يتولاّه المبدأ. أمّا بشخصيته الحقوقية فهو الولي.

كذلك الحال بشأن الأئمة. فشخصيتهم الحقيقية تندرج في رديف المولّى عليه. بيد أنّهم أولياء بشخصيتهم الحقوقية. وهكذا يتّضح أنّه ليس هناك امتياز شخصي للقائد على الآخرين، حتى يقال بأنّ الشعب الإيراني ليس محجوراً حتّى يحتاج إلى ولي.

ولو اتضح معنى: «والله هو الوليّ»[٢٥] لما وقع خلل في التوحيد. ولأضحى قبول ولاية الأولياء عين التوحيد، لأنَّ المجتمع الانساني عبدٌ لله تعالى على أساس قوله: «وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه»[٢٦]، والله هو الولي الحقيقي عليه. أمّا الأولياء فهم آية وعلامة لولايته. مثلهم كمثل المرآة التي تعكس ولاية الله، لا كمثل الماء المغلي الذي يغلي إثر حرارة النار.

وعندئذ سيفخر الإنسان بهذه الولاية؛ لأنّه منضوٍ تحت ولاية دين الله. فلو رامت الشجرة أن تنمو فإنّه يتحتّم أن يتم لها ذلك تحت ولاية الماء والهواء السليم. ومثل هذه الولاية للماء والهواء هي رصيد الحياة. ولو رامَ الإنسان أن يصير شجرة طوبى فينبغي له أن يستفيد من هذا الطريق.

وما يؤكّده الإمام الخميني قدّس سرّه وهو يقول: «كونوا حماةً لولاية الفقيه حتّى تحفظوا بلدكم» يعود إلى أن شجرة الإنسانية تنمو وتزدهر في إطار شروط سليمة.

وفي الحصيلة الأخيرة ينبغي أن يتسلّم زمام الأُمور مسلم عالم بالإسلام مؤمن به، لكي يقول الذي يقوله، فيعمل به أوّلاً ثم يعمل به الآخرون.

هذا هو معنى ولاية الفقيه الذي يرتدّ لولاية الفقاهة والعدالة، وإلّا ليس ثمّة ولاية لشخص على آخر قطّ.

فلو كان لإنسان ولاية، كولاية الأب على الابن مثلاً، فما يأمر به الأب يجب أن يُطاع ولا حقّ للولد أن يقول للأب: اعمل بالأمر أنت أوّلاً ثم أعملُ به وأُنفِّذه أنا بعد ذلك.

أمّا في مثل هذا الضرب من الولاية؛ إذا ما أمر القائد بشيء فيتحتّم عليه أن يعمل به مع الأُمّة، وإذا تخلّف عن ذلك فمن حقّ الأُمّة أن تعترض عليه.

وكان أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول للأُمة انّه لايأمرهم بشيء حتّى يكون قد سبقهم للعمل به.

وهذا شعيب عليه السلام يحكي القرآن الكريم حاله: «ما أُريد أن أُخالفكم إلى ما أنهاكم عنه»[(٢٧)].

فإذا كانت ولاية النبيّ والأئمّة بباعث شخصيتهم الحقوقية لا شخصيتهم الحقيقية، فسيتّضح أن ولاية الفقيه العادل هي بلحاظ شخصيته الحقوقية؛ أي بباعث مايحظى به من فقاهة وعدالة. وعندئذٍ ليس هناك أي محذور، وليس ثمّة وجود لمحجور، ولايمكن أن يخدع الشعب بأن يقال له: بأنّك محجور تحتاج إلى ولاية. فالشعب سيفهم عندئذٍ ويسأل: هل ولاية الفقيه هذه هي من باب الولاية على المحجور والسفيه والصبي والمجنون أم إنّها ولاية الشخصية الحقوقية على البشر الأحرار؟

الولاية التكوينية والتشريعية

تكون الولاية تارة في نظام التكوين، بحيث يكون الأوّل ولياً تكويناً والآخر مولّى عليه تكويناً؛ مثل الذات الإلهية المقدّسة التي لها الولاية على البشر والكون، أو كولاية النفس على قواها الداخلية. فمن خلال هذه الولاية التي تحظى بها النفس تستطيع استخدام قواها الوهمية والخيالية؛ كما لها الولاية أيضاً على الأعضاء والجوارح السليمة، وبمقتضى هذه الولاية

تستجيب الباصرة أو السامعة للأمر الذي يصدر إليها. وهكذا يتبع العضو ولاية النفس ما لم يكن مشلولاً أو ناقصاً.

هذا النوع من الولاية يرتدّ إلى العلّة والمعلول، فكلّ علّة هي وَليّ للمعلول، وكلّ معلول موليً لولاية العلّة. وعلّية العلّة إمّا أن تكون على نحو الحقيقية أو على نحو مظهر للعلّة الحقيقية، فإذا ما كانت العلّة حقيقية فستكون ولايتها حقيقية أيضاً، وإذا لم تكن حقيقية بل كانت مظهراً للعلّة الحقيقية على نحو من الأنحاء، فستكون ولايتها مظهراً للولاية الحقيقية.

الضرب الآخر من الولاية؛ هو ولاية التشريع والقانون؛ أي أن يكون شخص وليّاً على الآخر بمقتضى القانون. وهذه الولاية يعود بعضها إلى المسائل الفقهية، وبعضها إلى المسائل الأخلاقية وقسم آخر منها يعود إلى المسائل الكلامية.

لايمكن التخلّف في الولاية التكوينية. فإذا ما أرادت النفس ـ مثلاً ـ أن تنقش صورة شيء في الذهن، فستكون إرادتها وارتسام نقش ذلك الشيء في الذهن شيئاً واحداً.

ان النفس مظهر إلهي: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[(٢٨)].

إذا أراد الإنسان مثلاً أن يستحضر صورة حرم الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه‌السلام في ذهنه، ففي اللحظة التي يريد فيها ذلك، ترتسم الصورة المطلوبة في ذهنه وتحضر فيه فوراً. وبالتالي ليس بمقدور الجهاز الداخلي للإنسان أن يتخلّف عن إرادة نفسه ولايطيعها إذا ما كان سليماً معافى. وكذا الحال إذا ما أراد الإنسان أن ينظر إلى مشهد معيّن، فلايمكن للعضو أن يتخلّف عن هذه الإرادة مادام تابعاً لولاية النفس، ومادام سليماً معافىً.

امّا ولاية التشريع والقانون، فهي تقبل العصيان، بمعنى أنّ الحكم القانوني والتكليفي هو حكم خاضع للإطاعة والعصيان تماماً. ومردّ ذلك أنّ الإنسان خُلق حرّاً؛ وحرّيته هذه هي رصيد كماله.

إنّ جزءاً من الولاية التشريعية معروض في كتب الفقه؛ في كتاب الحَجر، حينما يُحجر على بعض الأفراد بداعي الصغر، السفه؛ الجنون؛ والإفلاس فيعيَّن لهم قيّم. وقد يحتاج الإنسان أحياناً للقيّم على أثر الموت، ومثاله الميّت الذي يحتاج إلى الوليّ؛ وورثته أولى بتجهيز بدنه، أو مَن تكون له الولاية على دم المقتول. هذه الولاية الفقهية يعرض لها في أبواب الطهارة؛ والحدود والديّات، وتبحث هناك.

أمّا الولاية التشريعية التي تُطرح في ولاية الفقيه فهي فوق هذه المسائل، وليست من

نوع الولاية التي تطرح في كتاب الحَجر، الطهارة، القصاص والديات.

ليست الأُمّة الإسلامية ميّتة ولا صغيرة ولا سفيهة ولا مجنونة ولا مفلسة حتّى تحتاج إلى وليّ. ثمّ إنّ جميع صيغ الهجوم التي تتجه من قبل كتّاب الداخل والخارج إلى ولاية الفقيه تنبع من هذا التصوّر الذي يُرجع الولاية إلى كتاب الحَجر الفقهي، في حين انّه لا صلة تذكر لولاية الفقيه بهذا الأمر، بل هي ـ هنا ـ بمعنى الوالي الذي يتولّى الأمر.

انَّ آية: «إنّما وليّكم» خطاب للعقلاء والمكلَّفين وليست خطاباً للمحجورين أو غير المكلّفين، فالله (سبحانه) لم يخاطب أبداً المحجورين والمجانين والصبيان والمفلسين، بمثل قوله: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[٢٩]، و«إنّما وليّكم الله ورسوله»[٣٠]، و«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم»[٣١].

الولاية هنا بمعنى الوالي، المدير المدبِّر، وروحها ترجع إلى ولاية الشخصية الحقوقية للوالي لا شخصيته الحقيقية. والشخصية الحقيقية للوليّ تنطوي هي أيضاً في إطار هذه الولاية. فعليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي يذكر في كتبه أنَّ هذه الكتب تصل إليكم ـ مخاطباً الأُمّة ـ من وَليّكم، لجهة أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام يستوي مع الآخرين، وهو يندرج ـ كشخص حقيقي ـ في إطار الولاية المستمدّة من إمامته. فإذا ما أفتى الإمام، فإنَّ فتواه واجبة حتّى على نفسه، وإذا ما قضى، فإنّ نقض هذا القضاء حرام حتّى عليه، والعمل به واجب حتّى على ذاته. وإذا ما جلس على كرسي الحكومة، فإنَّ مايصدره من حكم ولائي من جهة كونه حاكماً، يكون العمل به واجباً حتّى على نفسه ونقضه حرام حتّى عليه.

فمن هذه الجهة ـ الشخصية الحقيقية ـ يكون علي بن أبي طالب مولىً عليه [خاضعاً لولايته] ومن جهة ثانية احتل في الغدير وأمثاله موضع: «أولى بأنفسكم» فهو أمير المؤمنين والولي. إذن هذه الولاية هي بمعنى كون الإنسان والياً ورئيساً.

الولاية في البحث الكلامي

يمكن البحث في الولاية من جهتين: فقهية وكلامية. يتمثّل البحث الفقهي بما يلي: إذا كان ثمّة وجود لمثل هذا القانون فهل العمل به واجب؟ وهذا مايطرحه الفقيه في كتاب الفقه، وهو يثير السؤال التالي: هل الطاعة علينا واجبة أم لا؟ وهل ثمّة حقّ لأفراد معيَّنين في النظام الإسلامي؛ بحيث يجوز لهم أن يمسكوا زمام الأُمور بأيديهم أم لا؟

هاتان مسألتان فقهيّتان، بمعنى أنّ مايطرح حيال الوالي يُطرح من جهة كونه مكـلّفاً؛ والمسألة التي يكون موضوعها فعْل المكلف هي مسألة فقهية. وكذا الحال في السـؤال الذي فحواه: هل يجب على الشعب من جهة كونه بالغاً، عاقلاً، رشيداً، ومكلّفاً إطاعة الوالي أم لا؟ أيّاً ماكان الجواب على هذا السؤال (سلباً أم إيجاباً) فهو في نهاية الأمر جواب فقهي.

أمّا البحث الكلامي حيال ولاية الفقيه، ففحواه: هل أمر الله بأمرٍ في عصر الغَيْبة أم لا؟ إنّ موضوع هكذا مسألة هو فعل الله، ولازمه فعل المكلّف. فإن كان الله قد أمر بأمر فيجب عـلى الوالي أن يقبل ويمتثل كما يجب على الأُمّة أيضاً، لأنّ الإمام أمـير المـؤمنين، يـقول: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر»[٣٢] لما قبلت.

وتوضيح ذلك؛ أننا إذا ما طرحنا مسألة فقهية فمن لوازم ذلك أن نحيط بمسألةٍ كلامية؛ فإذا ما أثبتنا فقهياً أنّ قبول ولاية الفقيه واجب على الشعب، أو أثبتنا أنّ على الفقيه مثل هـذا الحقّ أو الوظيفة أو التكليف، فهذه المسألة وإن كانت فقهية، إلّا أن لازمها أن الله أمر بمثل هذا الأمر، وبالتالي فهي تنطوي بالضمن على مسألة كلامية. وإلّا ما لم يأمر الله فلاتظهر مثل هذه الوظيفة للفقيه، ولايكون الشعب مكلّفاً.

نخلص في ضوء ذلك إلى أنّه إذاكان فعل الله هو موضوع المسألة فهي كلامية، وإذاكان موضوعها فعل المكلّف فهي مسألة فقهية. وماذهب إليه من أنّ الإمامة هي من أُصول مذهبنا؛ ومايذهب إليه أهل السُنّة في عدم عدّها من الأُصول، يرجع إلى مايذهبون إليه من أنّه ليس ثمّة مايجب ـ بشأنها ـ على النبيّ والله، بل إنَّ الله لم يأمر بشيء حيال قيادة الأُمّة بعد النبيّ، بل ترك الأمر إلى الأُمّة التي ينبغي لها أن تنتخب القائد. وبذلك صارت الإمامة بـالنسبة إليـهم مسألة فرعية نظير سائر الفروعات الفقهية. أمّا بالنسبة لنا نحن الذين نؤمن بالعصمة وأمثالها، فنقول إنّ هذا الأمر فعل الله، وهو الذي أمر رسوله بنصب عليٍّ من بعده.

والسؤال الآن فيما عليه الحال في عصر الغَيْبة. فالله (سـبحانه) العـالم بـجميع ذرّات الوجود: «لايعزب عن علمه مثقال ذرّة»[٣٣] وهو (سبحانه) العالم بأنّ أولياءه لايبقون إلّا لمدّة محدودة، وأنّ خاتم الأولياء سيمضي في الغَيْبة مدّة مديدة، تراه هل أمرَ بشيء في عصر الغَيْبة، أو ترك الأُمّة لحالها؟ هذه مسألة كلامية.

في ضوء ذلك، عندما يطرح المفكِّرون الإسلاميون ولايـة الفـقيه بـعنوان أنّـها مسألة كلامية، فهم يفعلون ذلك بهذا اللحاظ، لا على أساس أنّهم يعدّونها على حدّ النبوّة وتوحيد الله.

فالهدف أنّ أية مسألة يكون فعل الله موضوعها هي مسألة كلامية، لا أنّ أيّ شيء صار كلامياً قد أضحى جزءاً من أصول الدين.

ثمّة الكثير ممّا يطرح في مضمار الكلام من قبيل: هل فَعل الله العمل الفلاني أم لا؟ هل يفعل الله في القيامة العمل الفلاني أم لا؟ وهذه شؤون جزئية في المبدأ والمعاد، وجزئيات المبدأ والمعاد ليست من أصول الدين التي يلزم فيها العلم البرهاني والاعتقاد بها واجب، ولا جزءاً من فروع الدين.

فعلى الإنسان أن يُؤمن بوجود القيامة والجنّة والنار، أمّا ماهو عدد الجنان وماهي درجاتها، وماهو حال دركات جهنم، فهي ليست جزءاً من الأُصول التي تستلزم تحصيل البرهان عليها، ويكون الاعتقاد بها واجباً على نحو التفصيل.

الولاية في الروايات

أحد معاني الولاية هي إدارة المجتمع وتدبير أمره. ومن غير القرآن، ثمّة في الروايات التي وصلتنا عن المعصومين استخدام مكثف لمصطلح «الولاية» في المعنى المتقدّم. وفيما يلي نستعرض كمثال عدداً من هذه الروايات:

(١) ـ استخدم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مواطن مختلفة من نهج البلاغة، الولاية بمعنى الإدارة والتدبير؛ منها على سبيل المثال:

أ: في الخطبة الثانية من النهج يقول حيال أهل البيت: «هُم موضع سرِّه، وملجأ أمره، وعيبة علمه، وموئل حكمه، وكهوف كتبه، وجبال دينه، بهم أقام انحناء ظهره، وأذهب ارتعاد فرائصه». ثم يذكر أنّ الكثير من المسائل تحلّ بآل النبيّ ـ وهم أساس الدين ـ حيث يقول: «ولهم خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة».

يذكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أهل البيت عليهم السلام بأنّهم يتحلّون بخصائص الولاية؛ ولكن ليس الولاية التكوينية التي هي مقام عينيّ لم يُنصب في الغدير ولم يغصب في السقيفة، بل هذا المقام غير قابل للنصب والغصب أساساً، وإنّما هو فيضٌ إلهي لايمكن سلبه من الإنسان؛ وبالتالي فإنّ مقام: «سلوني قبل أن تفقدوني فلأنا بطرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض»[٣٤] ـ مثلاً ـ لم يُغصب في السقيفة.

تحدّث الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن نفسه في خطبه بعنوان الواليّ والوليّ، وقد

وردت هذه الصيغ كثيراً، وذكر فيها الإمام أنّ له حقّ الولاية، بيدَ أنّ ذلك لم يعنِ أنّي قيّمٌ عليكم وأنتم [الأُمّة] محجورون، بل جاء بمعنى الحكومة وإدارة شؤون الأُمّة.

ب: في الخطبة رقم (٢١٦) التي خطبها الإمام في صفّين، قال عليه السلام: «أمّا بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقّاً بولاية أمركم». ثم ذكر في الفقرتين السادسة والسابعة: «وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق، حقّ الوالي على الرعية...؛ فليست تصلح الرعية إلّا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلّا باستقامة الرعية».

الكلام هنا عن الوليّ وولاية الولاة يأتي ناظراً لإدارة المجتمع وتدبير أمره.

ج: نقرأ في قصّة الكتاب (٤٢) من نهج البلاغة، أنّ الإمام علي عليه السلام عندما أراد السير إلى العدوّ، كتب إلى عمر بن أبي سلمة المخزومي، وكان عامله على البحرين، يستقدمه عليه بعد أن استعمل عليها غيره. وقد ذكر له أنّ استقدامه إليه واستبداله بغيره لم يكن لذمّ أو تثريب عليه: «فلقد أحسنت الولاية وأدّيت الأمانة» انّما أراده إلى جواره في سفره إلى الشام: «فأقبل غير ظنين، ولا ملوم، ولا متّهم، ولا مأثوم، فلقد أردتُ المسير إلى ظَلَمَة أهل الشام، وأحببت أن تشهد معي، فإنّك ممّن استظهر به على جهاد العدوّ، وإقامة عمود الدين، إن شاء الله».

وفي عهده إلى مالك الأشتر تكرّر استخدام مصطلح الولاية؛ بمعنى الإدارة والحكم وتدبير المجتمع؛ من ذلك:

ج ـ ١: قوله: «فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق مَن ولّاك».

ج ـ ٢: قوله: «فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحقّ من سَترها، فلاتكشفنّ عمّا غاب عنك منها».

ج ـ ٣: قوله: «ولاتصحّ نصيحتهم إلّا بحيطتهم على ولاة الأُمور، وقلّة استثقال دولهم».

في ضوء ذلك، ليس من الصحيح القول أنّ الولاية وردت بمعنى القيّم على المحجور فقط، لأنّها استخدمت في القرآن والروايات بمعنى الخلافة وإدارة أُمور المجتمع.

(٢) ـ عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية»[(٣٥)].

وهذه الولاية ـ المذكورة في الحديث ـ تنطوي على مسائل ثلاث، مسألتان منها فقهيتان تأتي في رديف الحجّ والصوم، والثالثة كلامية. فإذا ما قرّر النبيّ صلّى الله عليه وآله

نصْب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن الله، لأنّه (سبحانه) أمره أن يقول: «مَنْ كُنت مولاه»، فهذه مسألة كلامية.

ومادام النبيّ بلّغ ما أُمر به بمقتضى قوله: «ياأيُّها الرّسول بلِّغْ ما أُنزِلَ إليك»[٣٦]، فإنَّ العمل بهذا الحكم واجب سواء على النبيّ أو أمير المؤمنين أو الأصحاب أو الآخرين. وإلّا فهل يمكن للنبيّ أن لايُعِدَّ عليّاً خليفة؟ النبيّ مكلَّف، والأمر واجب عليه: «آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربِّه»[٣٧]؛ في أن يعتبر عليّ بن أبي طالب خليفة. وهذه الأخيرة مسألة فقهية، وفي المسألة الفقهية لا فرق بين النبيّ وغيره، وبين الإمام والمأموم.

فالوجهان الفقهيان في المسألة، هما: أوّلاً: يجب على الإمام أمير المؤمنين نفسه أن يقبل هذه السمة. الثاني: يجب على الأُمّة أن تقبل الإمام والياً عليها، لأنَّ موضوع هذه المسائل هو فعل المكلّف.

ولكن لمّا كان الله (سبحانه) هو الذي أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله أن يبلِّغ خلافة الإمام عليه السلام فقد صارت المسألة كلامية لأنّ موضوعها فعل الله.

(٣) ـ في رواية ثانية عن حريز عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل»[٣٨].

ولكي يُبتعد عن الحكومة والإدارة وتكون بينه وبينهما مسافة، يعتقد بعضهم انَّ الولاية تعني الاعتقاد بإمامة الأئمّة ومحبّة أهل هذا البيت: «ما أسألكم عليه أجراً إلّا المودّة في القربى».

بيدَ أنّ زرارة يسأل: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فيجيب الإمام الباقر عليه السلام: الولاية. لماذا؟ «لأنّها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن» وماذا يعني الوالي؟ إنّه يعني الحاكم.

يتّضح ممّا مرَّ إذن أنَّ الولاية هي بمعنى الإدارة والحكم؛ وهي تدبير أُمور العقلاء الرشداء لا المجانين.

وإذا ما أخضع الإنسان المسألة للتحليل الدقيق، فسيدرك أنَّ للوالي شخصية حقيقية تتمثّل بكونه مكلَّفاً بالأحكام الفقهية، كما له شخصية حقوقية كونه منصوباً من طرف الله، وأنَّ الشخصية الحقيقية تكون في نطاق الشخصية الحقوقية للولي، وبالتالي لن يكون ثمّة امتياز للوالي قط.

وإلّا فأيّ عملٍ كان واجباً على النبيّ والإمام ولم يكن واجباً على الأُمّة؟ وأيّة معصية هي حرام على الأُمّة، ليست حراماً على النبيّ والإمام؟ وأي فتوى تجب على الأُمّة دون النبيّ والإمام؟ وأي قضاء يحرم على الأُمّة نقضه ولايحرم على النبيّ والإمـام؟ وأي حكـم ولائـي لايجوز للأُمّة نقضه ويجوز للنبي والإمام؟ ان الولي هو كأحَد المكلَّفين.

إنّ الولاية في الموارد التي ذكرت هي مطلب تشريعي، وبمعنى إدارة المجتمع الإنساني الرشيد.

وبإزاء الولاية التشريعة ثمّة للمعصومين عليهم السلام ولاية تكوينية، من قبيل ما نقله الكليني من أنّ الإمام الحسن المجتبى عليه السلام خرج في بعض عُمَرِه [من العُمرة] ومعه رجل يقول بإمامته، فنزلوا في منهل من تلك المناهل تحت نخلٍ يابس، قد يبس من العطش، ففرش للحسن تحت نخلة، وفرش للرجل بحذائه تحت نخلة أُخرى. فقال صاحب الإمام وقد رفـع رأسه: لو كان في هذا النخل رطب لأكلنا منه، فقال له الإمام الحسن: وإنّك لتشـتهي الرطب؟ أجاب الرجل: نعم. فرفع الإمام يده إلى السماء ودعا بدعاء، فأخْضرّت النخلة ثم صارت إلى حالها، فأورقت وحملت رطباً، فقال الجمّال الذي اكتروا منه: سحرٌ والله! فقال الإمام الحسن: ويلك ليس بسحرٍ، ولكن دعوة ابن نبي مستجابة.

لقد برزت هذه الكرامة للإمام، وكان هذا الظهور للولاية التكوينية في الوقت الذي كان الصلح مفروضاً عليه، والحكومة قد غُصبت منه.

دور مجلس الخبراء في الولاية

ترى ماهو موقع مجلس الخبراء؟

ينهض مجلس الخبراء في ضوء الدستور بمهمّة تشخيص الفقيه الذي نصَّ الدستور على مواصفاته، ويقدّمه إلى الشعب. وللشعب دور تولّي الفقيه لا توكيله.

لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة: «الشعب ينتخب» بيدَ أنّها أُصلحت هناك بعبارة: «الشعب يقبل».

سُئل وقتئذ: وما الفرق بين الصيغتين؟

أجبنا: الأولى تعني التوكيل والأُخرى التولي. والشعب يقبل ولاية الفقه والعدل، لا أنّه يوكّل الفقيه وينتخبه.

وإذا ما صار أحدهم وليّاً للمجتمع في الإسلام، فينبغي أن تتوافر فيه مزايا، ومن له الولاية في الحقيقة هي تلك المزايا العلمية والعملية التي تعود إلى ما يحظى به من حكمة نظرية وعملية.

وشخص الوالي والقائد يتساوى مع الشعب أمام القانون. وفي الحقيقة إنّ مايحكم هو فقهه وعدالته.

أمّا من هو الولي؛ وفيما إذا كان زيد أم عمرو، فهذه ليست مسألة علمية، بل تدخل في نطاق معرفة الموضوع وهي ترتبط بالخبراء. إذ يمكن أن يقول بعضهم أن زيداً هو الذي يتحلّى بالشروط والمواصفات المطلوبة، في حين يذهب الآخرون إلى غيره.

والمعارضون لولاية الفقيه لا شأن لهم بزيد وعمرو، بل هم يعارضون أصل الولاية.

ضرورة الولي في رؤية العقل

في البحوث التي تجري مؤخّراً حيال الدين والتنمية، ذهب بعضهم إلى أنّه ليس ثمّة في الدين رؤية حيال التنمية والإدارة والقيادة، بل تدخل هذه الأُمور في نطاق العلم والعقل. وهؤلاء يظنّون أنّ العقل في قِبال الدين ومتعارض معه، في حين أنّ العقل والنقل هما مثل عينين للدين.

لقد ذكرت الكتب الأُصولية بأجمعها أن منابع الفقه هي: القرآن والسُنّة والعقل والإجماع، مع أنّ الإجماع يرتدّ إلى السُنّة، في حين يبقى العقل مستقلاً.

ان التخطيط لعمران البلد وبنائه، وتنظيم السياسات الداخلية والخارجية، إذا تمّ بالاتساق مع العقل بعيداً عن الأهواء، فهو ينتسب إلى الدين؛ ذلك لأنّ المسائل والتفاصيل لم تأت بصيغة نقلية بأجمعها، وإنّما تستكملها العين الأُخرى للدين المتمثّلة بالعقل.

ان الخطأ الذي وقع به هؤلاء يتمثّل بحصر الدين في القرآن والرواية (النقل)، ثم انعطفوا ليضعوا الإدارة العلمية في قبال الإدارة الفقهية وفي تعارض معها، ثم راحوا يتحدّثون ـ على هذا الأساس ـ عن نقائص الدين.

في حين انّ مايذهب إليه الدين، هو: ان كلّ ما يفهمه العقل المبرهن هو فتواي. وكما أنّ الدليل النقلي يُعنوِن بعض الأُمور بعنوان الواجب النفسي، والأُخرى بعنوان الواجب المقدّمي، فكذلك للدليل العقلي تعبيران، أحدهما الواجب النفسي والآخر الواجب المقدّمي.

طبيعي أنّ العقل الذي ثبتت حجّيته في أُصول الفقه هو الذي يثبت بالبراهين اللفظية الأُصولية. ان القيادة وإدارة المجتمع هي أيضاً أمر عقلي. وحتّى لو افترضنا أنّه لم يأت حيالها حكم صريح في الآيات والروايات، فإنّ العقل السليم يحكم بها على نحوٍ واضح، وحكم العقل هذا هو أمر الله.

إنّ جميع الفقهاء الذين بحثوا في فلسفة الفقه، أدركوا ضرورة الوالي على نحوٍ جيّد. ويمكن أن تنظروا ـ مثلاً ـ إلى كلام الإمام الخميني الراحل في هذا المضمار، أو كلام صاحب الجواهر، الذي يقول في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد أن عرض لمسألة القتال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«ممّا يظهر بأدنى تأمّل في النصوص، وملاحظتهم حال الشيعة وخصوصاً علماء الشيعة في زمن الغَيْبة، وكفى بالتوقيع الذي جاء للمفيد من الناحية المقدّسة، وما اشتمل عليه من التبجيل والتعظيم، بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأُمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة، فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً»[٣٩].

إنّ ما يؤكّده هذا الفقيه الجليل هو مسألة عقلية. فبعد أن تأمّل بكثرة وافرة من الأحكام في المجالات المختلفة وصل إلى نتيجة مضمونها: إنَّ هذه الأحكام والأوامر لابدَّ وأن تحتاج إلى متولٍّ ومجرٍ، وإلّا أمست أمور الشيعة معطّلة في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام.

وفي نهاية المطاف تراه يؤكّد على المسألة بما ذكره من انَّ من يوسوس بولاية الفقيه، فكأنّه لم يذق طعم الفقه، ولم يُدرك سرّ كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام. بل تراه يذهب لما هو أكثر من ذلك حين يستبعد ألّا يكون للفقيه الجامع للشرائط، الحقّ في الجهاد الابتدائي.

وعندما ننتقل إلى سماحة الإمام الخميني قدّس سرّه نراه لم يصل أوّلاً إلى تخوم هذا الموقع الرفيع، إذكان رأيه أنّ في الجهاد الابتدائي اشكالاً بالنسبة للفقيه، بيدَ أنّه وصل للمرحلة تلك في النجف، عندما سجَّل أنَّ الجهاد الابتدائي هو من اختيارات الفقيه الجامع للشرائط في إطار أوضاع خاصّة.

الولاية والسياسة

يقال أحياناً إنّ الولاية لاتتسق مع الحكومة ولا تتواءم مع السياسة؛ لأنّ الولاية بمعنى القيمومة تنسب إلى الشخص دائماً، لا إلى المجتمع ومنهج إدارة البلد.

وفي الجواب، نقول: بديهي أنَّ الولاية بمعنى القيّم على المحجور التي ورد ذكرها في

كتاب الحَجْر من مصنّفات الفقه، وكذلك الولاية ازاء تجهيز الميّت والصلاة عليه ودفنه. أو ولاية ولي الدم، لاتتسق مع الحاكمية على المجتمع، ولا شأن لها بـ« إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون »[٤٠] لأنَّ الولاية ـ الأخيرة ـ هي بمعنى الإدارة والحكومة.

وإذا ما كان خطاب: « إنّما وليّكم الله » يعني أنّ الذي يتدبّر أمركم ويديره هو الله، والنبيّ وأمير المؤمنين، فسيكون المخاطب بهذه الولاية هُم أهل الرشد والمؤمنون والعلماء وذوو العقول وأُولوا الألباب، لا المجانين وغيرهم.

إذن الولاية بمعنى الإدارة والتدبير، هي أوّلاً وبالذات لله. لا فرق بين أن تكون في نظام التكوين أو نظام التشريع. يقول تعالى: « والله هو الولي »، وفي سورة الرعد يقول أيضاً: « ومالهم من دونه من والٍ »[٤١].

ان الولاية التكوينية تختصّ بالذات الإلهية المقدّسة، وهو القائل (عزّ شأنه) ان لا أحد بمقدوره أن يرفع العذاب إلاّ الله.

ولمّا كان الوالي التكويني حقيقة هو الله: « والله هو الولي »[٤٢]، فإنَّ في ذلك حصراً للولاء المطلق في الذات الإلهية المقدّسة، تكويناً وتشريعاً: « إنّ الحكم إلاّ لله »[٤٣]، وهي ثانياً وبالعرض، للأنبياء والأولياء والأئمّة، ثم الفقهاء العدول الذين يُعَدّون مظهراً لولاية كهذه.

وبه يتبيّن: إذا ما ذكر أحدهم أنّه ليس لدينا ولاية بمعنى الحكم والتدبير، فليس هذا كلاماً صحيحاً. وإذا ما قال ان الولاية بمعنى القيّم على المحجورين لاتليق بالمجتمع، فهذاكلام صحيح، لأنَّ القائلين بولاية الفقيه لايذهبون إلى أنّ الولاية التي نصَّ عليها الدستور للفقيه بشأن الأُمّة الإسلامية، هي ولاية كتاب الحجر أو ولاية غسل الأموات أو ولاية القصاص والحدود والديّات، لأنّ أي واحدة من هذه الصيغ لا شأن لها بإدارة المجتمع.

انّما الولاية التي تأتي بمعنى إدارة المجتمع وتدبير أمره، هي ولاية: « إنّما وليّكم الله ورسوله »، وولاية الفقيه هي مظهر لها، إذ تأخذ على مسؤوليتها النهوض بإدارة المجتمع الإسلامي وفق موازين الأحكام والحكم والمصالح العقلية والنقلية.

دور الشعب في انتخابات الولي الفقيه

يقال أحياناً أن ولاية الفقيه هي جزء من غوامض الجمهورية الإسلامية المستعصية على الحل؛ إذ يلزم من وجودها عدمها. أي إذاكان هناك وجود لولاية الفقيه فلا وجود لولاية الفقيه،

وإذا لم يكن ثمّة وجود لولاية الفقيه فولاية الفقيه موجودة!

وتوضيح ذلك: أنّ الشعب في الجمهورية الإسلامية انتخب قائداً إمّا بواسطة أو بغير واسطة. وبذلك إذا كان للشعب الحقّ في الانتخاب وإبداء الرأي، فهو ليس محجوراً إذن ولايحتاج إلى ولي. وإذا كان الفقيه هو ولي الشعب، فإذن ليس للشعب الحق في الانتخاب وإبداء الرأي.

وبذلك يكون الجمع بين ولاية الفقيه ورأي الشعب هو معضل لاينحل، لم يصل إلى إدراكه أحد؛ لأنّ الشعب صوّت على أن لايكون له رأي.

ينشأ هذا الإشكال من واقع ما يذهب إليه أُولئك من حصر الولاية في كتاب الحجر، أما عندما تكون الولاية بمعنى إدارة العقلاء وأُولي الألباب وأهل الرشد، نظير ماجاء في آية: «إنّما وليّكم الله» وما جرى في واقعة يوم الغدير، وآية: «النبيّ أولى بالمؤمنين» فسيرتفع الإشكال المذكور.

وإلّا فهل جاءت ولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في واقعة يوم الغدير بعنوان القيّم على المحجورين، أو بعنوان إدارة أُولي الألباب؟

ليس معنى الولي أن يكون قيّماً على المحجورين، بل معناه انّه المسؤول على أُمور العقلاء في المجتمع. وربّما يكون حاكم مثل هذا معروفاً للشعب، وقد لايكون معروفاً في بعض الأحيان. وعندئذ يتمّ الرجوع لأهل الخبرة في معرفته.

ومثال ذلك ماجرى للنبي، عندما أخذ على الأُمّة إقرارها وتصديقها، وهو يسألها فيما إذا كان قد بلّغها ما أُنزل إليه من ربّه؟ فأجابت بالإثبات. ثمّ عاد ليسأل: ألستُ أوْلى بكم من أنفسكم[٤٤]؟ قالوا: بلى. عندئذ قال: «مَنْ كنت مولاه فعليّ مولاه»، وقبلوا ذلك عنه.

والآن، هل بالمستطاع أن نقول: إنّ هذه الواقعة يستلزم من وجودها عدمها ومن عدمها وجودها؟

إذا كانت الولايّة محصورة في معنى القيّم على المجانين، فلايتّسق عندئذ الجمع بين الولاية ورأي الأُمّة، لأنَّ ولاية الولي تثبت من رأي المحجورين، في حين إنّه ليس للمحجور الحقّ في الرأي.

إنَّ النبيّ نفسه هو الذي عرض الجمهورية الإسلامية والعودة إلى رأي الأُمّة، حين أوضح أنّ: إسلامية النظام تقوم على أساس الوحي، وشعبيته على أساس قبول الأُمّة به.

لقد أوضح للأُمّة أنّه لبث بينها أربعين سنة: «فقد لبثتُ فيكم عمراً من قبله أفلا

تعقلون»[٤٥]. ولو كنتم عقلاء لقبلتم منطقي وآمنتم بأنّي الأمين.

ان كلام النبيّ صلّى الله عليه وآله في قوله تعالى: «لقد لبثتُ فيكم عمراً» يعكس البُعد الجمهوري في نظام الإسلام. لقد تأمّنت الأُمور جميعاً من قبل الله. فالوحي قد نزل، وتعيّنت صفتي كنبيّ، وبذلك توافرت الرسالة والنبوّة والولاية بمعنى الإدارة، ولم يبق غير قبولكم وإيمانكم.

يعني ان الإسلام موجود ولا نقص فيه؛ والإسلام يستبطن في داخله وجود الولاية، والقيادة، والنبوّة والرسالة، وقد بلغ كمال هذا النصاب، ولا حاجة لكم لانتخاب قائد، بل عليكم القبول فقط والعمل بذلك.

وبعد أن يذكر أنّ هذه معجزته، يسألهم أن يُظهروا ما لديهم: «وادعوا شهداءكم من دون الله».

وشيء مثل هذا لاينطوي في داخله أي تناقض؛ فهذا الدين يتوافر على ما له شأن بالقوانين ومن يفسّرها ـ وهم أهل البيت أنفسهم ـ وكذلك من ينهض ببيان الكتاب والحكمة وتعليمهما وتزكية النفوس؛ كما يتوفر على من يقوم بإجراء الحدود. الباقي هو قبول الأُمّة فقط، وهذا القبول له صلة بتولّي الأُمّة لا بتوكيلها، وبالتالي لا يستلزم قبول الأُمّة التناقض أبداً.

والمراد أنّ جميع المناصب الإلهية التي يحظى بها المعصومون عليهم السلام ثابتة لهم في مقام الثبوت، امّا إثباتها العملي فله صلة برأي الأُمّة.

وتفسير للولاية مثل هذا مصون من أضرار مايتوهّم انّه تناقض.

تحريف المناصب وضرورة الرجوع للخبراء

لما كانت المناصب الحقيقية كمالٌ، فستكون المناصب المجعولة (المنتحلة) بازائها كثيرة. سنمرّ على بعض المشاهد كأمثلة نبدأها من مسار الربوبية حتى مسار الايمان، حتى يتّضح انّه بإزاء حقّ معيّن يوجد في قباله باطل يدّعي الحق.

بشأن ربوبية الذات الإلهية المقدّسة؛ ربّ العالمين ولا ربّ سواه، سعى البعض ابتداءً لمواجهة فكر الربوبية من الأساس. بيدَ ان هذا الفريق عندما رأى البشرية تحتاج إلى الربّ في نهاية المطاف، تراهم اذعنوا لهذه الحاجة، وقالوا بوجود الربّ في العالم، بيدَ أنّهم نفوا الربوبية عن الله، وأثبتوها لأنفسهم: «أنا ربّكم الأعلى»[٤٦]، «ماعلمت لكم من إلهٍ غيري»[٤٧].

لم يدّع فرعون هذا المنصب ابتداءً، بل عمد أوّلاً لإلغاء فكرة الربوبية، ولكنّه لما لم يجنِ شيئاً، تراه تحوّل لهذه الصيغة، فأذعن أوّلاً بحاجة المجتمع إلى الربّ، ثم ادّعى أنّه هو الربّ، وليس من يؤمن به البشر.

نصل بعد الربوبية إلى النبوّة. عندما بعث الله الأنبياء، فكرت رؤوس الكفر والظلم بمواجهة فكر النبوّة والرسالة من الأساس، ولكن عندما خابت مساعيهم، رجعوا للقول بأنَّ النبوّة حقّ، وأنّ الله ينصب هداة للبشر، ولكن غاية ماهناك أنَّ النبيّ ليس زيد ـ مثلاً ـ بل هو عمرو. ولذلك تجد أن عدد مدّعي النبوّة (المتنبين) ليس أقل من عدد الأنبياء أنفسهم. ففي كلّ وقت يظهر فيه نبي مبعوث من السماء، ترى بإزائه عدداً من أدعياء النبوّة.

وعندما قيل لبعض رؤوس الجاهلية: لماذا لم تؤمنوا بنبي الإسلام مع جميع هذه المعاجز، وآمنتم بمسيلمة الكذّاب؟ قالوا في الجواب: لأنّ الأخير من قبيلتنا!

وهكذا كان الحال بشأن الخلافة والإمامة. فقد ذكروا ابتداءً أنَّ النبيّ نفسه لم يعيِّن أحداً كوليّ وقائد، ولكن لمّا تبيّن لهم أنّه لايمكن أن يكون النبيّ قد بيَّن كلّ شيء وترك أهم أمور الدين متمثّلة بالقيادة والخلافة، تراهم عندئذ قد نقلوا ـ للآخرين ـ فضائل ومناقب كثيرة، وتحدّثوا بأخبار موضوعة عن خلافة البعض.

بعد الخلافة والإمامة يصل التسلسل إلى العلماء. لقد دخل الحكّام الطغاة في مواجهة عاتية مع العلماء، وعندما لمسوا أنّ المجتمع لايتخلّى عنهم وأنّ العلماء بمنزلة مؤسسة أصيلة وشعبية، تراهم اصطنعوا واجهة جديدة باسم وعّاظ السلاطين وعلماء البلاط، كي يفتوا بما يُرضي رغائبهم.

في المشهد الخامس نصل إلى جماهير الشعب، لنتأمّل مسار «الايمان» بينهم. لقد بذل المنافقون سعيهم للوهلة الأُولى في مواجهة الايمان ما استطاعوا ذلك، ولكن بعد أن أيقنوا أنَّ للايمان مريدين في المجتمع الإسلامي، تراهم تلبسوه وتظاهروا به: «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم إنما نحن مستهزئون»(٤٨).

لكم أن تلاحظوا أنَّ المسار من الربوبية حتى الايمان؛ ومن الايمان حتى الربوبية، كان بإزائه دائماً اتجاه مزوّر زائف في قِبال الاتجاه الأصيل. والسؤال: في الوقت الذي تُنتحل فيه المناصب وتتعرّض المواقع الحقّة للتحريف، ويتداخل الحق والباطل، كيف يمكن للأُمّة أن تميّز بين الإنسان المحق والمُبطل؟ ان رأي الشعب يُراد لكي تفكر وتختار الحقّ والصواب. من

هنا تنبثق ضرورة الرجوع لأهل الخبرة وتأسيس مجلس الخبراء. ورأي الأُمّة وانتخاب أهل الخبرة لايعني «اللا رأي» بل يرجع إلى مسألة «التولّي». لا أن رأي الشعب لايجتمع مع ولاية الفقيه، حتّى يقال: إذا كانت ولاية الفقيه موجودة فلا وجود لولاية الفقيه، وإذا لم تكن ولاية الفقيه موجودة، فهي موجودة!

أو أن يقال: إذا كان الفقيه وليّاً فلا حقّ إذن لرأي الشعب، وإذا لم يكن ثـمّة حـق لرأي الشعب، فالفقيه ـ إذن ـ ليس وليّاً.

إنّ جميع هذه النقوض والإشكالات تنطلق من واقع حصر الولاية فـي مـعناها الوارد بكتاب الحجر.

يثار أحياناً السؤال التالي: إذا لم تكن ثمّة خصوصية تميّز وليّ المسلمين عن غيره، فما معنى مايختصّ به النبيّ وما يختلف به عن الآخرين في مسألة النكاح؟

والجواب: إنّ المبدأ الإلهي هو الذي أصدر للنبي مجموعة من الأحكام الخاصّة، مـن حيث كونه رسولاً. وبديهي هذه الأحكام لاتشمل الفقيه، بل هي عـبارة عـن مـجموعة مـن الأحكام الترخيصية أو الإلزامية مملاة لمصالح عامّة ورفيعة، كما هو الحال في صلاة الليل التي تعدّ مستحبّة للآخرين، فيما هي واجبة على النبيّ، أو في كراهة دخول الآخرين إلى المساجد والمراكز الاجتماعية والدينية بأفواه تفوح برائحة الثوم والبصل، في حين تتجاوز المسألة حدّ الكراهة بالنسبة إلى النبيّ كما يذهب البعض لذلك، لتصل حدّ الحكم الإلزامي، إذ لايحقّ للنبي دخول المسجد وفمه يفوح برائحة الثوم أو البصل.

أمثال هذه التضييقات هي ممّا يختصّ به النبيّ، والرسالة نفسها هي التي حدّدت هـذه الرخص والتضييقات لمصالح رفيعة.

تناقض ولاية الفقيه ورأي الأُمّة

يقال إنّ ولاية الفقيه تتناقض مع الديمقراطية وحاكمية [سيادة الأُمّة] الشعب وحـرّيته ولاتتسق مع الانتخابات وتشكيل مجلس الخبراء وأمثال ذلك.

ومن هذه الجهة يعدّ النظام الذي يشيد على أساس ولاية الفقيه باطلاً. وعندئذ تصبح أيّة معاهدة أو اتفاقية تعقد معه باطلة شرعاً سواء أكانت داخلية أو خارجية، وبالتالي يجوز لطرف العقد أن يستوفي حقوقه كاملة متى أراد. ويستدلّون لذلك بدليلين، هما:

أوّلاً: مادامت الولاية تعني القيمومة على المحجورين، فهي إذن تتعارض مع رأي الشعب، وانتخاب مجلس الخبراء وأمثال ذلك. فسواء انتخب الشعب الفقيه مباشرة أو انتخبه له أفراد بعينهم [مجلس الخبراء] فمعنى ذلك أنَّ الشعب رشيد عاقل له الحقّ في إبداء الرأي، وبالتالي لا حاجة له إلى الولي.

ومن الجهة الثانية؛ إذا كان الفقيه وليّاً للشعب، فلا رأي للشعب إذن ولا حقّ له بذلك، ممّا يفضي إلى التناقض بين صدر المسألة وعجزها، ويشير بالتالي إلى أنّ النظام الذي يُشيّد على أساس ولاية الفقيه هو نظام متناقض.

ثانياً: في المعاملات بمعناها الأعمّ، يعدّ أي شرط مباين لمتن العقد ومخالف له، فاسداً ومفسداً للعقد. ولكي تتّضح فحوى الدليل، نذكر له بعض الأمثلة.

محتوى العقد على أربعة ضروب، هي: ملكية العين، ملكية المنفعة، ملكية الانتفاع وحق الاستمتاع والإفادة.

القسم الأوّل نظير البيع والشراء والمصالحة التي لها حكم الشراء والبيع. ومحتوى هذا العقد أنَّ للبايع الثمن وللمشتري المثمن.

ومحتوى عقد البيع هي ملكية العين. أمّا في الإجارة فمحتوى العقد يتمثّل بملكية المنفعة لا العين. فإذا ما أجّر أحدهم ملكاً تجارياً أو سكنياً فمعنى ذلك أنَّ أصل الملك للمؤجر، بيدَ أنّ المستأجر سيمتلك المنفعة بإزاء المال الذي يدفعه للايجار.

يتمثّل القسم الثالث بمالكية الانتفاع؛ فإذا ما وقع عقد العارية يستعير المستعير وعاءً من المعير؛ ويكون المعير قد أعطى هذا الوعاء عارية للمستعير. ويتمّ ذلك إمّا باللفظ أو بالفعل؛ بالمعاطاة أو باللفظ، بحيث ينتهي العقد إلى وجود معير ومستعير. وفي العارية ثمّة حقّ للانتفاع إذ يستطيع ـ المستعير ـ أن يستفيد من الوعاء، ولكنّه لايملك المنفعة. مثال ذلك مايحصل في الأوعية التي تُكرى، فالذي يكتري الأوعية من صاحب المحل، يكون في الحقيقة قد استأجر الوعاء واكتراه وصار مالكاً للمنفعة. أمّا الذي يستعير وعاءً من جاره، فهو مالك الانتفاع لا مالك المنفعة.

وفي العلاقة الزوجية، يصير الرجل مالكاً لحقّ التمتّع والاستمتاع بعقد النكاح، وبإبرامه تحلّ له المرأة وتغدو حريمه.

والسؤال الآن: هل الشرط الحرام الذي لايخالف مقتضى العقد، مفسد للعقد أم لا؟ ذهب

بعضهم إلى أنَّ الشرط الحرام وإن كان مخالفاً لكتاب الله وفاسداً، بيد أنّه لايُفسد العقد.

ولكن لا خلاف لأحد في أن الشرط المخالف لصريح متن العقد (لا المخالف لإطلاق العقد أو للازِمَة العقد) هو فاسد ومفسد للعقد أيضاً؛ كأن يشترط الشخص في عقد البيع والشراء ـ مثلاً ـ أن يبيع أحدهم بيتاً للآخر بشرط أن لايصير المشتري مالكاً للبيت، أو بشرط أن لايصير البائع مالكاً للثمن.

مثل هذا الشرط الذي يختلف مع مقتضى العقد فاسد ومفسد للعقد أيضاً.

أو أن يؤجر أحدهم محلّاً تجارياً أو سكنياً بشرط أن لايملك المستأجر منفعة تلك الوحدة السكنية أو التجارية، وان لايملك المؤجر ثمن الأجار.

ومن أمثلته أن يعطي أحدهم وعاءً عارية بشرط أن لايكون للمستعير حق الانتفاع. أو يُصار عقد النكاح بصيغة تتضمّن شرطاً لاتحلّ معه للرجل.

أمثال هذه الشروط مخالفة لمقتضى العقد وهي فاسدة ومفسدة له.

يذهب هذا الصنف من المعترضين إلى ان ولاية الفقيه هي شيء من هذا القبيل، بمعنى: انَّ أفراد الأُمّة يتعهدون للفقيه الجامع للشرائط من خلال الاستفتاء، ويبرمون معه عقداً من خلال التصويت على أن يكونوا بلا رأي، ويُمضون معه عقداً على ألّا يتدخلوا بأي عقد؛ لأنّ معنى الولاية هي أن تكون جميع الصلاحيات بيد الولي، ويكون الشعب مُوليً عليه، محجوراً لا حقّ له في الكلام ولا رأي له في الأُمور.

ولما كانت هذه الاستفتاءات وصيغ التصويت مخالفة لمحتوى العقد والالتزام المتقابل، فهي فاسدة، وستكون مفسدة ـ للعقد ـ بالضرورة.

وهكذا تنتهي قناعة هؤلاء إلى أنَّ الاستفتاءات وصيغ التصويت التي تمّت حتّى الآن فاسدة ومفسدة، وبالتالي فإن الحكومة الناشئة عنها باطلة، وتبطل ـ بالتبع لذلك ـ كلّ عقود البيع والشراء والتبادل التجاري الداخلي والخارجي.

الجواب

صحيح أنّ العقد المخالف لمقتضى العقد فاسد ومفسد، ولكي ينبغي رعاية النقطتين التاليتين:

أوّلاً: إنّ الولاية بمعنى الإدارة والتدبير ـ ومنها الوالي ـ هي أمر متميّز عن ولاية كتاب الحجر. وإذا ما تحدّث الإنسان عن قضايا الحكومة الإسلامية، والسياسة الإسلامية وولاية

الفقيه فيتعيّن عليه أن يصرف النظر تماماً عن الولاية على الصبيان والأموات وأمثال ذلك، ويفكّر بـ: «انّما وليّكم الله» فقط.

إنّ أي خطاب يتضمّن: «إنّما وليّكم الله» فهو للأنبياء بالأصالة، وبعدهم للإمام المعصوم، وبعد ذلك وبالعرض لنائبهم الخاص مثل مسلم بن عقيل، ومالك الأشتر، ثم يثبت من بعدهم لذوي النصب العام من أمثال الإمام الخميني قدّس سرّه.

ثانياً: قَبِل المعارضون والمؤيّدون لولاية الفقيه، صيغتين من ولاية الفقيه الجامع للشرائط، هما:

الأولى: عندما تقبل الأُمّة مرجعية أحد مراجع التقليد، فهل تقبله على أنّه وكيل تنتخبه أم على أساس أنّه ولي في الفتوى؟

في الحقيقة أنّ الدين هو الذي نصّب الفقيه الجامع للشرائط في هذا الموقع، بصرف النظر عن رجوع الأُمّة إليه أو عدم رجوعها، بيدَ أن لاكتساب المنصب لصفته العملية الفعلية صلةً بقبول الأُمّة.

فقد يكون هناك فقيه جامع للشرائط يجوز تقليده، ولكنّه لم يطرح نفسه أو أن الأُمّة لم تكتشفه لأي سبب من الأسباب، وعندئذٍ لاتكتسب مرجعيته صفة الفعل وتصير عملية. وفي المقابل تُقبل الأُمّة على فقيه يتحلّى بالشروط العلمية ذاتها. والسؤال: هل الشخص الثاني الذي رضيته الأُمّة مرجعاً هو وكيل لها أو انّه منصوب من قبل الله في هذا الموقع؛ وغاية ما هناك ان الأُمّة لمست فيه هذه الأهلية ورجعت إليه؟.

انّه ليس وكيلاً للأُمّة بأي شكل من الأشكال، لأنّه ليس للوكيل أي موقع قبل أن تُنشئ الأُمّة معه عقد الوكالة.

إنّ ثبوت الوكالة مشروط بإنشاء التوكيل من قبل الموكلين. ولكن ثبوت المرجعية ليس كذلك؛ بحيث يمنح المقلدون المرجعية للمرجع.

الثانية: النموذج الآخر لولاية الفقيه الجامع للشرائط التي يقرّ بها المعارضون والمؤيّدون لولاية الفقيه، تعود إلى قضاء الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغَيْبة. فالجميع يُذعن بأنّ لمثل هذا الفقيه حقّ القضاء شرعاً.

والسؤال: هل الفقيه الجامع للشرائط هو وكيل الأُمّة في موقع القضاء الذي يتحلّى به؛ أم ان الدين الإسلامي هو الذي نصّبه لهذا الموقع؟ فهو قاضٍ ولم تهبه الأُمّة أي منصب بهذا الشأن.

وإذا ما رجعت إليه الأُمّة وقبل، فسيصير قضاؤه ناجزاً فعلياً.

هذان مثالان ليسا من سنخ الوكالة، بل هما طرف من الولاية. أي ان الفقيه الجامع للشرائط الذي يكون مرجعاً للتقليد، هو ولي الفتوى لا وكيل الأُمّة في الافتاء؛ تجب طاعته على مَن يقلّده. وكذلك الحال في القضاء، فالفقيه المستوفي للشرائط قاضٍ، لكن مع فرق؛ أن للأوّل الإخبار مثل الفقيه الذي يلي الافتاء، وللثاني الإنشاء مثل الفقيه الجامع للشرائط الذي يجلس على كرسي القضاء للحكم.

فالأُمّة إذن ترجع للمناصب التي منحها الدين للفقهاء المستوفين للشرائط، بحيث يتعيّن الفقيه من خلال هذا الرجوع وتقبله الأُمّة.

وإذا ما حاز الفقيه المستوفي للشروط على شهرة عالمية نظير ما حصل مع الشيخ الأنصاري قدّس سرّه فلا حاجة عندئذٍ للسؤال عن البيّنة والشاهدين، بل للمقلِّد أن يرجع إليه مباشرة. امّا إذا تساوى عدد من الفقهاء في العدالة، أو كان أحدهم أعلم من الآخرين ولكنّه غير مشهور، فللأُمّة أن ترجع إلى أهل الخبرة تسألهم عن الأعلم، أو عن المتساوين في العدالة.

يتّضح ممّا مرَّ أنّ الإنسان عندما يعود إلى العالِم في مثل هذه الموارد، فهو في الحقيقة قد قَبِل مرجعيته، لا أنّه منحهُ المرجعية؛ وأنَّ الفقيه المستوفي للشروط صار وكيل الأُمّة في الافتاء أو القضاء.

إنّ إقبال الأُمّة هذا هو تعبير عن قبول الولاية ولايعدّ ضرباً من الوكالة. على سبيل المثال إذا قبلت الأُمّة مرجعية أحدهم بشرط أن تلتزم الصمت ازاء فتاواه الفقهية، فهل يعدّ هذا الشرط مخالفاً لمقتضى هذا العقد؟ وإذا ما قبل بعضهم قضاء أحد الفقهاء المستوفين للشروط، وذكروا في ضمن قبولهم: أننا نعتمد على قضائك بشرط أن نلتزم الصمت في قبال الأحكام التي تصدر عنك، فهل يعدّ هذا الشرط معارضاً لمقتضى مثل هذا العقد؟ وإذا ما اختارت الأُمّة عدداً بوصفهم من أهل الخبرة، لكي يعيّنوا لهم مرجع التقليد اللائق، فهل يتعارض هذا الانتخاب مع قبول المرجعية والإذعان لفتواها، بحيث يصير معارضاً لفحوى الالتزام؟

يتّضح اذن انَّ المعارضين يقبلون بضربين من ولاية الفقيه الجامع للشرائط. بيدَ انّهم يثيرون الشبهة على نموذجها الثالث المتمثّل بولاية المجتمع وتدبير أمره وتولّي أُمور السياسة، ويرون ان هذا الضرب من إعطاء الرأي للفقيه هو بمعنى اللا رأي؛ وان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد.

ونحن نقول: لو صار الفقيه الجامع للشرائط وليّاً للمجتمع وقبل الشعب الرشيد العاقل ولايته، وقال إنَّ الأمر في: «إنّما وليّكم الله» هو للإمام المعصوم بالأصالة، وبعده للنائب الخاص، ومع عدم وجود النائب الخاص، تصل النوبة إلى الولي العام، ثم قبل الشعب ولاية هذا الفقيه على أساس العمل بكتاب الله وسنّة رسوله، فهل معنى ذلك ان أيّة معاملة ينجزها الفقيه الولي تعدّ فضولية؟ وتكون جميع عقوده وما يبرمه باطلاً؟

الحقيقة أنَّ الشعب قَبِل الدين وآمن به، وهو لا رأي له إزاء الدين الذي آمن به؛ ولأنّه رشيد وعاقل، فلا يصدر برأي إزاء كلام الله ولا يجتهد في قِبال النص.

وإذا ما قَبِل الإنسان الدين فمعناه أنّه قَبِل الحق. فعندما شخّص الإنسان أنّ الدين حقّ، فآمن به وقَبِله، فمعنى ذلك أنَّ فتاوى هذا الدين حقّ، وهواي لا يقف بمواجهة الحق، وأنا لا أجتهد بإزاء النص.

تُرى هل أنَّ المؤمنين الذين قبلوا ولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في واقعة يوم الغدير وآمنوا بها، فعلوا ذلك على أن يكون الإمام وكيلاً لهم انتخبوه، أم إنّهم ارتضوه وليّاً؟

لقد بلّغ (سبحانه) نبيّه، بالقول: «بلِّغ ما أُنزل إليك من ربّك»[٤٩]، فما كان منه صلّى الله عليه وآله إلّا أن بلّغ البيان الإلهي، عندما قال: «مَنْ كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه». وعندئذٍ قَبِل الناس ولاية الإمام، وبايعوه، وهم يقولون: «بخ بخ لك يا أمير المؤمنين».

والسؤال: هل إنّ الأُمّة عدّت الإمام أميرَ المؤمنين في هذه الواقعة وكيلاً لها، بحيث لا يملك الإمام عليه السلام من دون رأي الأُمّة هذا أي منصب وموقع، أم انّها قبلته وارتضت به وليّاً؟

إذا كان علي بن أبي طالب وكيلاً للأُمّة، فلا حقّ له ما لم تمنحه الأُمّة رأيها وتبرم ـ العقد معه ـ.

ولكن مادام قد نصب من قبل الله، فهو يحظى بحقّ التدبير والإدارة، وقد شخّصت الأُمّة أن ذلك حقّ فارتضت به وقبلته.

وبذلك فإنّ أيّ عقد يبرمه الوالي المسلم ـ أو يُبرم من قبله ـ انّما يكون على أساس طيب خاطر الشعب. لانّ الشعب شخّص مشروعية هذا المبدأ وصوّت له إيجاباً، وصار الشخص العارِف بالمبدأ المعتقد به، والمنفِّذ له، مسؤولاً عن العمل. وفي الحقيقة يكون الشعب ـ في إطار هذه الممارسة ـ قد قبِل مسؤولية الوالي لا أنّه منحه الوكالة.

ومثل هذا الشرط لايتعارض أبداً مع مقتضى العقد.

ويتّضح ممّا مرّ مايلي:

أوّلاً: أنّ الوكالة تفترق عن الولاية.

ثانياً: انّ للولاية أقساماً.

ثالثاً: أنّ الولاية التي تعرض بشأن قضية الحكومة، هي ليست من سنخ ولاية كتاب الحجر، بل هي من سنخ ولاية: «إنّما وليّكم الله».

رابعاً: ولكن غاية ماهناك أنّ واحدة بالأصالة، والأُخرى بالنيابة.

فإذا ما قيل أنَّ الفقيه الجامع للشرائط هو وكيل الامام، فهذا كلام صحيح؛ وإذا ما قيل انّه وكيل ونائب أو منصوب من قبل الإمام المهدي ولي العصر، فهذا صحيح أيضاً.

ولكن ليس من الصواب أن يقال إنّه وكيل للأُمّة أو منصوب من قبلها.

والفرق بين هذه النقاط الأربع، أنَّ الإمام المعصوم والإمام المهدي ولي العصر ـ أرواحنا فداه ـ بمقدوره أن يفعل شيئين؛ الأوّل: أن يعطي الوكالة، إذ يقول لأحدهم أنت وكيلي في إنجاز هذا العمل، وبذلك يصير هذا الإنسان وكيل الإمام ونائبه. وهذا أمر صحيح.

والثاني: بمقدور الإمام المعصوم عليه السلام أن يجعل الولاية لإنسانٍ ما، كأن تكون هناك أموال موقوفة بدون متولٍ، كأن يكون المتولي عليها قد تُوفّي أو غير ذلك، فعندئذ يجعل الامام المعصوم متولّياً على رقبات الوقف، وهذا الجعل جعل ولاية بالنسبة إليه.

لو أعطى مرجع التقليد الوكالة لعدّة، فإنّ وكالة هؤلاء تبطل بوفاته، لأنّ وكالة الوكيل تنتفي بموت الموكل. امّا لو نصب المرجع أحدهم كمتولي للوقف، فإنّ المنصوب يبقى على ولايته حتّى مع وفاة المرجع.

والخلاصة أنّ جعل الوكالة هو غير جعل الولاية. هذان عملان يمكن أن يقوم بهما الإمام المعصوم، إذ يمكن أن ينصب له وكيلاً، كما بمقدوره أيضاً أن يجعل الولاية لأحدهم من طرفه.

ولكن ليس للأُمّة أي شيء من هذين العملين حيال المسائل الدينية. فليس للأُمّة ان تصيِّر مرجع التقليد وكيلها؛ كما ليس لها أن تجعل له الولاية.

فالأُمّة لاتجعل للفقيه الجامع للشرائط وكالة في القضاء، بحيث يكون وكيلاً عن الأُمّة حتّى يصير قاضياً، كما انّها لاتجعل الولاية في القضاء للفقيه الجامع للشرائط حتى يكون متوليّاً للقضاء؛ له ولاية على القضاء من قبل الأُمّة.

وانّما الذي وهب الفقهاء الجامعين للشروط هذه السمات والمواقع هو الدين، قَبل الناس ذلك أم لم يقبلوه، فللفقيه هذا الحقّ ثبوتاً. غاية ماهناك ان الأُمّة الرشيدة المؤمنة تتعرّف على الأشخاص الذين في هذه المواقع، ثم تقبل الجامع للشرائط، تماماً كما هو الحال في المرجعية، إذ هناك قبول لا توكيل؛ وكذلك حال الفقيه الذي يكون والياً على الأُمّة، إذ هناك القبول وليس التوكيل.

تقبل الأُمّة أحياناً الولي النائب الخاص، كما قبلت فئة ولاية مسلم بن عقيل ومالك الأشتر، وقد تقبل ولاية النائب العام. وبهذا يتّضح أنّ ولاية الفقيه ليست شرطاً فاسداً ومفسداً، وأنّ العقود والمعاهدات الداخلية والخارجية للنظام الإسلامي فضولية.

مانتنهي إليه أنّ الولاية في القرآن والأحاديث تأتي تارة بمعنى التصدي لأُمور الأموات أو من هم في عِدادهم، وتارة أُخرى تأتي بمعنى التصدي لأُمور المجتمع الإسلامي.

نذكر كأمثلة بعض آيات القرآن الكريم التي تشير إلى المعنيين المتفاوتين. بشأن الآيات التي تتحدّث عن المعنى الأول نقرأ قوله (تعالى): «مَن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلايُسرف في القتل»[٥٠]، «لنبيتنّه وأهله ثم لنقولنّ لوليّه ماشهدنا مَهْلِك أهله»[٥١].

فالولاية في هاتين الآيتين هي بمعنى التصدّي لأُمور الموتى.

امّا الولاية بمعنى التصدّي لأُمور المحجورين الذين هم في عداد الموتى، فيشير إليها قوله (تعالى): «فإن كان الذي عليه الحقّ سفيهاً أو ضعيفاً أو لايستطيع ان يملل هو فليملل وليّه بالعدل»[٥٢].

امّا الولاية بالمعنى الثاني الذي تنطوي على تولي المجتمع الإنساني، فمن آياتها: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا»[٥٣] و«النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[٥٤].

ان لكل ضرب من الولايتين الآنفتين، أحكاماً ذكرت إجمالاً. وولاية الفقيه هي من القسم الثاني.

وبذلك ليس هناك أي كلام أبداً عن محجورية المجتمع الإسلامي، كما لاتجري عليها أي من أحكام الولاية على المحجورين التي تطرح في الفقه، سواء في باب تجهيز الأموات، أو القصاص، أو التخفيف، أو العفو، أو الديه، أو ولي دم المقتول، أو أحكام باب الحجر.

الهوامش:

(١): الكهف: ١.

(٢): الإسراء: ١.

(٣): النجم: ١٠.

(٤): الكهف: ١.

(٥): الكهف: ٦٥.

(٦): الأنعام: ١٢٤.

(٧): الأعراف: ١٧٥.

(٨): الإسراء: ٢٣.

(٩): الأنعام: ١٦٢.

(١٠): المنافقون: ٨.

(١١): فاطر: ١٠.

(١٢): مريم: ١٢.

(١٣): البقرة: ٦٣.

(١٤): الأنفال: ٦٠.

(١٥): البقرة: ١٦٥.

(١٦): الذاريات: ٥٨.

(١٧): المدّثر: ٤٨.

(١٨): المائدة: ٥٥.

(١٩): الأحزاب: ٦.

(٢٠): الأحزاب: ٣٦.

(٢١): الفتح: ١٠.

(٢٢): الفتح: ١٠.

(٢٣): الزخرف: ٥٥.

(٢٤): النساء: ١٧٦.

(٢٥): الشورى: ٩.

(٢٦): الإسراء: ٢٣.

(٢٧): هود: ٨٨.

(٢٨): يس: ٨٢.

(٢٩): الأحزاب: ٦.

(٣٠): المائدة: ٥٥.

(٣١): النساء: ٥٩.

(٣٢): نهج البلاغة، الخطبة رقم (٣).

(٣٣): يونس: ٦١.

(٣٤): نهج البلاغة، الخطبة رقم (١٨٩).

(٣٥): وسائل الشيعة، ج ١.

(٣٦): المائدة: ٦٧.

(٣٧): البقرة: ٥٨.

(٣٨): وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٠، أُصول الكافي، ج ١، باب مولد الحسن بن علي، الحديث (٤)، ص ٤٦٢.

(٣٩): جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٧.

(٤٠): المائدة: ٥٥.

(٤١): الرعد: ١١.

(٤٢): الشورى: ٩.

(٤٣): يوسف: ٤٠.

(٤٤): أُصول الكافي، كتاب الحجّة.

(٤٥): يونس: ١٦.

(٤٦): النازعات: ٢٤.

(٤٧): القصص: ٣٨.

(٤٨): البقرة: ١٤.

(٤٩): المائدة: ٦٧.

(٥٠): الإسراء: ٣٣.

(٥١): النمل: ٤٩.

(٥٢): البقرة: ٢٨٢.

(٥٣): المائدة: ٥٥.

(٥٤): الأحزاب: ٦.

نقد لبحث
جولة في مباني ولاية الفقيه*

د. مهدي حائري يزدي**

بعد أن انتهى الشيخ جوادي آملي من كتابة بحثه عن أُصول نظرية ولاية الفقيه، اطّلع عليه الدكتور الشيخ مهدي حائري يزدي، فعنت له مجموعة من الملاحظات النقدية دوّنها على دراسة آملي، فما كان من الشيخ الآملي إلاّ أن رحّب بالخطوة النقدية للدكتور حائري، وتفاعل معها عملياً من خلال ردّه على ملاحظاته، ليتجدّد السجال بينهما في ردٍّ آخر نهض به حائري وردٍّ للردّ كتبه آملي.

في هذا العدد تقدّم «قضايا إسلامية معاصرة» الجزء الأوّل من هذه التجربة السجالية المهمّة، وهي تنشر نصّ بحث الشيخ آملي والملاحظات النقدية التي سجّلها عليه الدكتور حائري، آملين أن نتوفّر على ماتبقى من هذا الملف في العدد القادم إن شاء الله. [المحرّر]

* * *

ابتدأ الدكتور حائري ملاحظاته الناقدة على مقال الشيخ آملي بالكلمات الوديّة التالية:

الصديق المحترم سماحة الشيخ آملي زيد عمره وتوفيقه. يقيناً ان هذه الحواشي لن تحظى بالرضا والقبول المطلق من لدن سماحتكم، بيدَ اني أقدمت على كتابتها لما لمسته فيكم من لطف ومحبّة وافرة، وفي غير ذلك لم أكن مستعداً للردّ على أحد.

---

* نقله إلى العربية: خالد توفيق.

** عالم دين واستاذ جامعي.

نصّ الملاحظات

١ ـ جاء في ص١٥ «وعندما يكون قد اتّضح ان ولاية الأنبياء والأولياء والأئمّة ليست حقيقية، فسيتّضح مآل ولاية الفقيه، لتنتفي من الأساس الكثير من الشبهات والإشكالات».

في هذا الفرض ستغدو ولاية الفقيه من ضرب المجاز من المجاز من المجاز.

٢ ـ في ص١٦: «الأمر كذلك حيال الولاية، ففي سورة المائدة يطالعنا قوله: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»، ففي هذه الآية تثبت الولاية للنبي، ولأهل البيت أيضاً بتتمّة الرواية».

إذا كان مقصود الولاية بمعنى الحاكمية وإدارة البلد، فسيلزم من ذلك أن يكون لجميع المؤمنين الولاية على جميع المؤمنين، حتى الفرد المؤمن على نفسه بحيث يلزم أن يكون الشخص الواحد ولياً ومولىً عليه في الآن معاً.

٣ ـ في ص١٦: «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة».

هذا قضاء بالتحكيم وليست له أيّة صلة بالحكومة أبداً. هذا اشتباه واضح ارتكبه الكاتب.

٤ ـ في ص١٧: «وبهذه المثابة ليس معنى: «العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين» أو: «العزّة لله جميعاً» انَّ النبيّ والمؤمنين والأولياء أعزّة بعد الله حقيقةً؛ وأنّ عزّة الله واسطة في ثبوت العزّة لهم. وإلّا لغدت العزّة الإلهية محدودة، لأنّه لو كانت هناك أكثر من عزّة حقيقية، فلايمكن أن تكون أي واحدة منها مطلقة غير محدودة، بحكم ان غير المتناهي لايترك مجالاً لفردٍ آخر مهما كان هذا الفرد محدوداً، بل العزّة الإلهية تصير واسطة في عروض العزّة لأُولئك».

هذا الذي تفضلّتم به ـ وبقية ما تتفضّلون به ـ صحيح بالكامل بشرط حذف الانتاج في الشكل الأوّل، ونعدّه كأن لم يكن، ونلغي الرابطة بين المقدّمتين والنتيجتين.

٥ ـ في ص١٨: «الولاية على العقلاء».

هذه لغة [اصطلاح] موضوعة لا وجود لها في الكتب الفقهية السنية والشيعية، بل وتنطوي في حدّ ذاتها على تناقض منطقي، لأنَّ الرُشد ينتهي إلى الولاية بالرفع أو المرفوع.

نقيض كل رفع أو مرفوع.

٦ ـ في ص١٨: «**أمّا الأحكام الولائية، من قبيل قطع العلاقة مع قوم ما، أو إخراج اليهود من المدينة أو مصادرة أموالهم، فإنَّ العمل بها واجب ونقضها حرام حتى على النبيّ نفسه**».

ان الأحكام الولائية أو بتعبير آخر الأحكام الحكومية، هي شاهد ناطق وجزمي على انفصال السياسة عن الديانة، لأنّ كثيراً مايحصل وان تستشعر الحكومة حاجة شديدة لوضع قانون، لا وجود لمداركه في الكتاب والسُنّة بأي شكل من الأشكال. وفي هذه المواطن ليس الدين هو الذي يحكم بل حكومة ذلك العهد.

وإذا ما قبلنا هذه الموارد بعنوان الموجبة الجزئية، وقد سمعتم جزماً بأن الموجبة الجزئية هي نقيض السالبة الكلية. ومعنى ذلك ان السلب الكلّي المتمثّل بأنَّ الدين غير منفصل عن السياسة أبداً، سيصير باطلاً.

٧ ـ في ص١٩: «**وهكذا يتّضح أنّه ليس هناك امتياز شخصي للقائد على الآخرين، حتّى يقال بأنَّ الشعب الإيراني ليس محجوراً حتّى يحتاج إلى ولي. ولو اتّضح معنى: «والله هو الوليّ» لما وقع خلل في التوحيد، ولأضحى قبول ولاية الأولياء عين التوحيد**».

أجل، ان نسق هذه الولاية تكويني، والولاية التكوينية إشراقية غير قابلة للانتقال إلى الغير، لأنَّ الرابطة الاشراقية ليست كالرابطة المقولية قابلة للجعل.

٨ ـ في ص٢١: «**إن جزءاً من الولاية التشريعية معروض في كتب الفقه؛ في كتاب الحجر**».

وليس في أي مكان آخر قط.

٩ ـ في ص٢٢: «**إن آية: (إنّما وليّكم) خطاب للعقلاء والمكلّفين وليست خطاباً للمحَجورين أو غير المكلّفين، فالله (سبحانه) لم يخاطب أبداً المحَجورين والمجانين والصبيان والمفلسين، بمثل قوله: (النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم)**».

(أولى) صيغة أفعل للتفضيل، وفي حال التزاحم بين أولوية الناس أنفسهم على الصغار والمجانين، فمن الثابت أنَّ النبي الأكرم الأولويّة؛ إضافة إلى انّ: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم» لا: «على أنفسهم» إلاّ في حال الجهاد.

١٠ ـ في ص٢٢: «**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم**».

أُولي الأمر هنا من قبيل ذكر العام بعد الخاص، والإطاعة إطاعة إرشادية. ويمكن أن

يكون المراد من أُولي الأمر أشخاص لهم اطلاع على أوامر الله ونواهيه، ومادام لهؤلاء معرفة بأحكام الشريعة الواقعية لعصمتهم، فإنَّ اتباع هؤلاء واجب، ولكن لابدليل الولاية، بل بدليل كشف الحقيقة.

وبذلك فإنّ أي إنسان له إطّلاع على أحكام الله الواقعية يستوجب الإطاعة عقلاً لا فرق في أن يكون إماماً أو نبيّاً أو أي إنسان آخر.

والحصيلة أنَّ أُولي الأمر هنا ليست بمعنى «ولي الأمر» بل بمعنى أي إنسان له معرفة بالشريعة، ووجوب الإطاعة وجوب عقلي لا شرعي، وإلّا يلزم التسلسل.

١١ ـ في ص٢٢: «**يمكن البحث في الولاية من جهتين: فقهية وكلامية. يتمثّل البحث الفقهي بما يلي: إذا كان ثمّة وجود لمثل هذا القانون، فهل العمل به واجب؟ وهذا مايطرحه الفقيه في كتاب الفقه وهو يُثير السؤال التالي: هل الطاعة علينا واجبة أم لا؟**»

وأين رُؤي أو سُمِعَ بأن عصيان الأمر الإلهي واجب؟

١٢ ـ في ص٢٣: «**هل يجب على الشعب من جهة كونه بالغاً، عاقلاً، رشيداً ومكلّفاً إطاعة الوالي أم لا؟ أيّاً ما كان الجواب على هذا السؤال (سلباً أم إيجاباً)، فهو في نهاية الأمر جواب فقهي**».

هذه أيضاً مسألة كلامية حيث يتمّ البحث عن الطاعة والعصيان، ولا شأن لها بالأحكام الخمسة.

١٣ ـ في ص٢٣ أيضاً: «**أمّا البحث الكلامي حيال ولاية الفقيه، ففحواه: هل أمر الله بأمرٍ في عصر الغَيْبة أم لا؟**».

هذه مسألة تاريخية لا شأن لها بعلم الكلام.

١٤ ـ في ص٢٣: «**نخلص في ضوء ذلك، إلى أنّه إذا كان فعل الله هو موضوع المسألة فهي كلامية، وإذا كان موضوعها فعل المكلّف فهي مسألة فقهية**».

القِدَم أو الحدوث، وفيما إذا كان فعل الله حادثاً مثل كلام الله أم قديماً؛ هذه هي مسألة كلامية.

١٥ ـ ص٢٣: «**[ومايذهب إليه أهل السُنّة] إنَّ الله لم يأمر بشيء حيال قيادة الأُمّة بعد النبيّ، بل ترك الأمر إلى الأُمّة التي ينبغي لها أن تنتخب القائد**».

في الأُمور الدنيوية الجزئية لم يأمر [الله] بأمر، لأنَّ الجزئي لا كاسب ولا مكتسب.

١٦ ـ في ص٢٣: «**وهو (سبحانه) العالم بأنَّ أولياءه لايبقون إلّا لمدّة محدودة، وان**

خاتم الأولياء سيمضي في الغَيْبة مدّة مديدة، تراه هل أمر بشيء في عصر الغَيْبة، أو ترك الأُمّة لحالها؟».

ما دامت الأحكام الشرعية هي جميعاً على نحو القضايا الحقيقية، فليس من اللازم أن يُبعث رسول على حِده لكلّ عهد ولكلّ مكان (تنظر تقريرات المرحوم النائيني رحمه الله) وبتعبير صدر المتألهين هذه من قبيل القضايا اللابتية.

١٧ ـ في ص ٢٤: «**تحدّث الامام أمير المؤمنين عليه السلام عن نفسه في خطبه بعنوان الوالي والولي، وقد وردت هذه الصيغ كثيراً، وذكر فيها الامام أن له حق الولاية، بيدَ إن ذلك لم يعنِ أني قيّم عليكم وأنتم [الأُمّة] محجورون، بل جاء بمعنى الحكومة وإدارة شؤون الأُمّة**».

أيّاً ما كان معنى الولاية؛ إذا كانت من قبل الله فهي كالنبوّة، وهذه الصيغة من الولاية هي بمعنى الإمامة. ينطوي النصّ على أمر في الإدارة والحكم، والكلام لا يدور عن الولاية بمعنى الإمامة، بل ينصبّ الحديث على تلك الولاية التي تتم ببيعة الأُمّة؛ فهل لهذه الولاية حقّ القيمومة على المولى عليه؟ وهل تصوّت الامّة لقيمومة أخرى على نفسها؟ إن واحدة من مزايا الاسلام عقلانيته، فهل تتّسق هذه الأفكار مع الأصول العقلانية.

١٨ ـ في ص ٢٥: «**الكلام هنا عن الولي وولاية الولاة يأتي ناظراً لإدارة المجتمع وتدبير أمره**».

هل بمقدور المجتمع والمولى عليه نفسه أن يعيّن الذي يتولى إدارة المجتمع؟

١٩ ـ في ص ٢٥: «**نقرأ في قصّة الكتاب (٤٢) من نهج البلاغة:... فلقد أحسنت الولاية وأدّيت الأمانة...**».

أيّاً ما كان معنى هذه الولاية، فهي لم تكن من قبل الأُمّة، بل كانت بتعيين الإمام وهي خارجة عن مدار البحث، لأنّ الحاكم الذي تعيّنه الحكومة المركزية، يكون بعنوان الوكيل في التوكيل لا وَليّ الأمر. والشائع الآن في كلّ أرجاء الدنيا انَّ السفير هو الممثِّل الخاص لسياسة الجمهورية، وكل ما يقوله ينظر إليه على انّه يصدر من رئاسة الجمهورية، وهذه سفارة وليست ولاية.

٢٠ ـ في ص ٢٥: «**فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولّاك**».

إذا كانت هذه ولاية أيضاً فهي تعيين من قبل الإمام لا من قبل الأُمّة، ومن المعلوم انَّ أي حاكم وكيل عن الموكلين أيضاً.

٢١ ـ في ص٢٦: «في رواية ثانية عن حريز عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية»».

جزماً الولاية هنا ليست بمعنى الحكم وإدارة البلاد، لأنّه يكفي للحكم وإدارة البلد شخص واحد. في حين ان الولاية هنا جاءت في عداد الصلاة والزكاة والحجّ، وهي واجبة على الجميع بالفعل. وهذه الولاية الواجبة على الجميع كالصلاة، هي ليست الحكم وإدارة البلد.

٢٢ ـ في ص٢٦: «يتّضح ممّا مرَّ إذن أن الولاية هي بمعنى الإدارة والحكم؛ وهي تدبير أُمور العقلاء الرشداء لا المجانين».

ان إدارة العقلاء الرشداء هي بذاتها لغة متناقضة.

٢٣ ـ في ص٢٧: «ان الولاية في الموارد التي ذُكرت، هي مطلب تشريعي؛ وبمعنى إدارة المجتمع الإنساني الرشيد».

ان إدارة المجتمعات الإنسانية الرشيدة هي لغة تنطوي على التناقض، لاتجري على لسان أي واحدٍ من أهل العلم.

٢٤ ـ في ص٢٧: «لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة: «الشعب ينتخب» بيدَ أنّها أصلحت هناك بعبارة: «الشعب يقبل»».

القبول مع الانتخاب هما أمر واحد مآلاً. مثل قبول البيع الذي يتساوى مع الإيجاب في التأثير. بل كيفية القبول أقوى بمراتب من الإيجاب.

٢٥ ـ في ص٢٨: «وإذا ما صار أحدهم وليّاً للمجتمع في الإسلام، فينبغي أن تتوافر فيه مزايا؛ ومن له الولاية في الحقيقة هي تلك المزايا العلمية والعملية التي تعود إلى ما يحظى به من حكمة نظرية وعملية».

لجميع البشر حكمة نظرية وعملية، وهذان الاثنان لا اختصاص لهم بالولي.

٢٦ ـ في ص٢٨: «وهؤلاء يظنون أن العقل في قِبال الدين ومتعارض معه، في حال أنَّ العقل والنقل هما مثل عينين للدين. لقد ذكرت الكتب الأُصولية بأجمعها أن منابع الفقه، هي: القرآن، السُنّة، العقل والإجماع».

لقد ورد أيضاً إذا ما كانت الرواية بخلاف العقل فاضربوه عرض الجدار.

٢٧ ـ في ص٢٨: «انَّ المسائل والتفاصيل لم تأتِ بصيغة نقلية بأجمعها، وإنّما تستكملها العين الأُخرى للدين المتمثّلة بالعقل».

الثابت في الكلام إنصافاً عكس هذا المطلب، إذ قيل: الأحكام الشرعية ألطاف في

الأحكام العقلية. الأحكام الشرعية في الحقيقة هي أحكام مقدّمية للأحكام العقلية.

٢٨ ـ في ص٢٨: «**في حين إن مايذهب إليه الدين، هو: إن كلّ ما يفهمه العقل المبرهن هو فتواي**».

لا معنى للعقل المبرهن.

٢٩ ـ في ص٢٩: «**إنَّ القيادة وإدارة المجتمع هي أيضاً أمر عقلي. وحتّى لو افترضنا انّه لم يأت حيالها حكم صريح في الآيات والروايات، فإنَّ العقل السليم يحكم بها على نحوٍ واضح، وحكم العقل هذا هو أمر الله**».

ان العقل العملي الصريح يدرك إدارة المجتمعات الإنسانية لا ولاية الأمر، لأنَّ للعقل العملي وجود بالفعل لدى جميع البشر، وترجيح عقل عملي بعينه على عقول الآخرين، هو ترجيح بلا مرجّح.

٣٠ ـ ص٢٩: «**ممّا يظهر بأدنى تأمّل في النصوص... بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأُمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة...**».

هذه الرواية هي عينها كلام أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: «ولابدّ لكلّ قوم من أمير برٍّ أو فاجر» وهذا كلام صريح على انفصال الدين عن السياسة.

٣١ ـ في ص٢٩: «**ان ما يؤكّده هذا الفقيه الجليل هو مسألة عقلية. فبعد أن تأمّل بكثرةٍ وافرة من الأحكام في المجالات المختلفة، وصل إلى نتيجة مضمونها: ان هذه الأحكام والأوامر لابدَّ وان تحتاج إلى متولٍ ومجرٍ، وإلّا أمست أُمور الشيعة معطّلة في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام**».

ان متولي الأمر ومجريه هو غير الولاية المطلقة. وإلّا لاشكّ في احتياج أي مزار لأولاد الأئمّة، وأيّة بقعة أو مسجد صغيراًكان أم كبيراً للإدارة، وفي الأُطر التنظيمية غير الدينية يحتاج كلّ مركز تجاري للإدارة ومن يتدبّر أمره.

٣٢ ـ في ص٣٠: «**وإذا ماكان خطاب: «إنّما وليّكم الله»؛ يعني أنَّ الذي يتدبّر أمركم ويديره هو الله، النبيّ وأمير المؤمنين، فسيكون المخاطب بهذه الآية هم أهل الرشد والمؤمنون والعلماء وذوو العقول وأُولوا الألباب، لا المجانين وغيرهم**».

قوله: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا» يشمل كلّ المسلمين منذ الأوّل حتّى آخر الدنيا، ولا يمكن أن يكون بمعنى الحكم وإدارة البلد، إذ في هذه الحالة سيكون للجميع ولاية على الجميع، فيلزم منه اجتماع الولي والمولّى عليه، وهذا محال.

٣٣ ـ في ص ٣٠: «ولمّا كان الوالي التكويني حقيقة هو الله: «والله هو الولي»، فإنّ في ذلك حصراً للولاء المطلق في الذات الإلهية المقدّسة، تكويناً وتشريعاً: «ان الحكم إلّا لله»، وهي ثانياً وبالعرض، للأنبياء والأولياء والأئمّة، ثم الفقهاء العدول الذين يُعدّون مظهراً لولاية كهذه».

إذا كانت الولاية في هذه المواطن بمعنى الرابطة القيومية والعلم الحضوري الإشراقي، فكيف يمكن أن يكون فيها نصيب للفقهاء العاديين.

٣٤ ـ في ص ٣٠: «وبه يتبيّن: إذا ما ذكر أحدهم انّه ليس لدينا ولاية بمعنى الحكم والتدبير، فليس هذا كلاماً صحيحاً».

ليس لدينا ولاية بمعنى إدارة العقلاء وتدبير أهل الرشد، وإذا ما كانت مثل هذه الولاية موجودة، فيلزم من ذلك التسلسل في أمر الولاية، لأنّ ولاية العقلاء تحتاج إلى الولاية، وهكذا إلى غير نهاية.

٣٥ ـ في ص ٣١: «ينشأ هذا الإشكال من واقع مايذهب إليه أُولئك من حصر الولاية في كتاب الحجر، امّا عندما تكون الولاية بمعنى إدارة العقلاء وأُولي الألباب وأهل الرشد، نظير ما جاء في آية: «إنّما وليّكم الله» وما جرى في واقعة يوم الغدير، وآية: «النبيّ أولى بالمؤمنين» فسيرتفع الإشكال المذكور».

مرّ أن ولاية الذين يكونون أنفسهم ناصحين للآخرين مدبِّرين لهم، لا معنى لها سوى التناقض الصريح. فإذا ما كانوا أُولي ألباب فسيحتاجون إلى أُولي الألباب، ممّا يلزم منه التسلسل.

امّا: «انّما وليّكم الله» فلا معنى لها غير المحبّة. ثمّ ان المعنى الصريح للآية: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم» ان للنبي الأكرم الأولوية على بقية الأولياء. لأنَّ أولى صيغة افعل تفيد التفضيل، ومعنى أولوية النبيّ الأكرم تعني بذاتها ان لبقية المؤمنين ولاية، ولكن غاية ماهناك انّه حال التزاحم بين ولاية النبيّ والآخرين، يكون النبيّ الأكرم أولى من الآخرين، ولا محلّ للتزاحم بين ولاية النبيّ الأكرم والآخرين، سوى الولاية على الصغار والمجانين.

٣٦ ـ في ص ٣١: «النبيّ نفسه هو الذي عرض الجمهورية الإسلامية والعودة إلى رأي الأُمّة، حين أوضح ان: إسلامية النظام تقوم على أساس الوحي، وشعبيته على أساس قبول الأُمّة به».

القبول هو بمعنى قبول العقلاء، وهو أحد أركان عقد الوكالة.

٣٧ ـ في ص٣٢: «**يعني أن الإسلام موجود ولا نقص فيه؛ والإسلام يستبطن في داخله وجود الولاية، والقيادة، والنبوّة والرسالة، وقد بلغ كمال هذا النصاب، ولا حاجة لكم لانتخاب قائد، بل عليكم القبول فقط والعمل بذلك**».

أيّاً ما كان الأمر فإنَّ القبول أحد أركان العقد، وبانتفائه ينتفي العقد برّمته. وإذا لم يكن هناك قبول فلا وجود لا للولاية ولا للقيادة ولا للنبوّة.

٣٨ ـ في ص٣٢: «**تحريف المناصب وضرورة الرجوع للخبراء**».

يفترض أساساً أنَّ تشخيص الخبراء في العالمية والأعلمية لا في الولاية والسياسة. لا معنى للخبروية في أمر الولاية، لأنَّ السياسة ليست من مقولة العلم حتى تثبت بواسطة الخبراء. وهذا عيب منطقي في نظام ولاية الفقيه، لأنّ الولاية أمر إلهي ليس لأحد فيها اطّلاع على هذا المقام الرفيع غير الله.

٣٩ ـ في ص٣٤: «**تناقض ولاية الفقيه ورأي الأُمّة...؛ حتى آخر الصفحة**».

لا محصل له، خارج عن البحث.

٤٠ ـ في ص٣٦: «**الصفحة بأجمعها**».

لا ربط لهذه التفاصيل بالمطلوب.

٤١ ـ في ص٣٧: «**ان أي خطاب يتضمّن: (انّما وليّكم الله) فهو للأنبياء بالأصالة، وبعدهم للإمام المعصوم، وبعد ذلك وبالعرض لنائبهم الخاص مثل مسلمبن عقيل، ومالك الأشتر، ثم يثبت من بعدهم لذوي النصب العام، من أمثال الإمام الخميني قدّس سرّه**».

مرَّ أنَّ: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا» ليست بمعنى الحكومة حتماً، وإلّا للزم منه أن تكون الحكومة والحاكمية بعدد المؤمنين والمسلمين في آنٍ واحد، وهذا توارد العلل الكثيرة على المعلول الواحد.

٤٢ ـ في ص٣٧: «**ثانياً: قبل المعارضون والمؤيّدون لولاية الفقيه، صيغتين من ولاية الفقيه الجامع للشرائط. هما: الأولى: عندما تقبل الأُمّة مرجعيةَ أحد مراجع التقليد، فهل تقبله على انّه وكيل تنتخبه أم على أساس انّه ولي في الفتوى؟**».

في حال مرجعية التقليد يمكن أن يكون لكلّ إنسان مرجع بعدد المقلّدين، ولايستلزم ذلك أي محذور. امّا في الولاية والإمامة فيتحتّم أن يكون للأُمّة بأجمعها ولي واحد، وإلّا للزم الفساد؛ طبيعي هذا قياس باطل.

٤٣ ـ في ص٣٧: «**الثانية: ...، تعود إلى قضاء الفقيه الجامع للشرائط في عصر**

الغَيْبة. فالجميع يُذعِن بأنَّ لمثل هذا الفقيه حقّ القضاء شرعاً. والسؤال: هل الفقيه الجامع للشرائط هو وكيل الأُمّة في موقع القضاء الذي يتحلّى به؟ أم ان الدين الإسلامي هو الذي نصبه لهذا الموقع؟ فهو قاضٍ ولم تهبه الأُمّة أي منصب بهذا الشأن. وإذا مارجعت إليه الأُمّة وقَبِلَ، فسيصير قضاؤه ناجزاً فعلياً».

القضاء على قسمين: القاضي بالنصب والقاضي بالتحكيم. وإذا ما كان القاضي بالنصب منصوباً من قبل الإمام، فله وكالة من طرف الإمام. وامّا القاضي بالتحكيم فهو وكيل من الطرفين بلا منازع، وعليه العمل بحكم الله.

٤٤ـ في ص٣٨: **«إن إقبال الأُمّة هذا هو تعبير عن قبول الولاية ولايعدّ ضرباً من الوكالة».**

مرّ ان القبول من أركان أي عقد، لأنّ المعنى الحقيقي للعقد هو الإيجاب والقبول.

٤٥ـ في ص٣٩: **«تُرى هل انَّ المؤمنين الذين قبلوا ولاية الإمام أمير المؤمنين عليه‌السلام في واقعة الغدير وآمنوا بها، فعلوا ذلك على أن يكون الإمام وكيلاً لهم انتخبوه أو انّهم ارتضوه وليّاً؟».**

جاء في ذيل الخطبة الغديرية: «اللّهمَّ والِ من والاه...؛ إلى آخره» وهذا الكلام بنفسه تفسير صريح لما جاء في الصدر؛ من أنّ المولى بمعنى الحجّة لا بمعنى الحكومة.

وحتى إذا ما جاء بمعنى الحكومة، فهو ليس نصباً بل إخباراً للمقام الإلهي الرفيع لإمامة علي بن أبي طالب عليه السلام لكي تعرف الأُمّة أن الإمامة برتبة النبوّة ولكن من دون وحي. وربّما كان في هذا الإخبار للإمامة وصيّة ضمنية على أن لاتختلفوا في البيعة مع علي عليه‌السلام.

وإذا كان بمعنى النصب لما ظهر كلّ هذا الاختلاف.

«اللّهمَّ والِ من والاه» تُفسّر صدر الرواية، لأنّ «والِ من والاه» إذا كانت بمعنى الولاية التي تعني الحكم، فلايكون بعدئذ ثمّة معنىً صحيح لـ«والِ مَنْ والاه». لأنّ «الوالي» هو الملاذ والملجأ، أي: إلهي كن ملاذاً للإنسان الذي يتّخذ عليّاً ملاذاً له.

والله أعلم بالصواب.

نصيحة أئمة المسلمين

بحث في مرتكزات المشروعية وآليات التنفيذ*

محمد سروش محلاتي**

يحظى موضوع «نصيحة الحكّام» بخلفية عريقة في الثقافة الاجتماعية للمسلمين، وقد بادر علماء كثيرون للكتابة في أسلوب الحكم وبيان كيفيته، كالجاحظ في «التاج» و«المحاسن والأضداد» والامام محمّد الغزالي في «نصيحة الملوك» وأبي بكر بن محمد الطرطوشي في «سراج الملوك» والخواجه نظام الملك في «سير الملوك أو رسالة السياسة» والمحقّق السبزواري في «روضة الأنوار».

والذي تناولته هذه المصنّفات في العادة هي النصيحة بـ«الحمل الشائع» وقلّما عرضت لها بـ«الحمل الأوّلي». وهذا المقال هو محاولة أوّلية تهدف بيان بعض أبعاد «نصيحة الأئمّة».

والبحث وان بدا في أوّله موضوعاً أخلاقيّاً صرفاً، بيدَ أنّه ينطوي على أبعاد واسعة حقوقيّة، سياسية، فقهية وتربوية، وفي الالتفات اليه أثر بليغ في طبيعة الرؤية المتكوّنة عن الحكومة الإسلامية.

وبعد تمهيد توفّر على بيان بعض الروايات في باب «النصيحة لأئمّة المسلمين»، تناولنا

---

* نقله الى العربية جواد علي كسّار.

** الحوزة العلمية في قم.

البحوث التالية: مفهوم النصيحة، ضرورة نصيحة الأئمّة وأهمّيتها، نصيحة الأئمّة، حقّ الأمّة، حرية النقد في النظام الاسلامي، مجالات تفتح النصيحة في المجتمع الاسلامي، النصيحة ومسؤولية الحاكم الاسلامي، دائرة النقد وثغور الانتقاد، الدستور ومسألة النصيحة والرقابة.

من الجليّ أنّ ايفاء هذه العناوين حقّها يستدعي مجالاً واسعاً، في حين انطلقت هذه المقالة على أساس الاشارة والاختصار. والذي نأمله أن تتاح الفرصة لاستكمال هذه الملاحظات، وأن يخضع الموضوع لدرس أوفى بعناية العلماء وأهل الفكر.

لمحة في الروايات

« النصيحة لأئمّة المسلمين » مصطلح أصيل له خلفية عريقة تواجهنا في روايات متعدّدة. ومصدر هذا التعبير يعود الى النبيّ صلّى الله عليه وآله حيث عرض له في خطبته بمسجد الخيف أثناء حجّة الوداع، ثمَّ تمَّ التأكيد عليه في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام كواحدٍ من مسؤوليات الأمة الاسلاميّة.

لقد خصّص محدّثو الشيعة فصلاً لهذا العنوان في مجاميعهم الروائية. فهذا ثقة الاسلام الكليني يفتح له باباً في كتاب « الحجّة » من « الكافي » تحت عنوان: « باب ما أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله بالنصيحة لأئمّة المسلمين، واللزوم لجماعتهم، ومَن هُم »[(١)].

وقد خصّص المحدّث الكاشاني لهذا الموضوع باباً مستقلّاً في أبواب « وجوب الحجّة ومعرفته » من « الوافي » جاء بعنوان: « باب وجوب النصيحة لهم واللّزوم لجماعتهم »[(٢)].

والى ذلك ذهب العلّامة المجلسي في كتاب « الامامة » من « بحار الأنوار » عندما تناوله بعنوان: « باب ما أمر به النبيّ صلّى الله عليه وآله من النصيحة لأئمّة المسلمين واللّزوم لجماعتهم »[(٣)].

كما تناولت الموضوع ذاته الكتب الروائيّة الأخرى وتناقلت رواياته في أماكن متفرّقة. وفيما يلي نعرض لبعض هذه الأخبار والروايات:

١ ـ عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: « انَّ رسول الله صلّى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: ... ثلاث لايغلّ عليه من قلب امرئ مسلم: اخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمّة المسلمين واللّزوم لجماعتهم »[(٤)].

٢ ـ عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: « قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: ما نظر الله

عزّوجلّ الى وليّ له يجهد نفسه بالطاعة لامامه والنصيحة، الّا كان معنا في الرفيق الأعلى»[٥].

٣ ـ عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلّى الله عليه وآله يوم منى، فقال: نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، وبلغها مَن لم يسمعها... ثلاث لايغلّ عليهنّ قلب عبد مسلم: اخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمّة المسلمين واللّزوم لجماعتهم»[٦]..

٤ ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «خطب رسول الله في حجّة الوداع بمنى في مسجد خيف... (وقال) ثلاث لايغلّ عليهنّ قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة لأئمّة المسلمين واللّزوم لجماعتهم»[٧].

٥ ـ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الدين نصيحة، قيل بمن يارسول الله؟ قال: لله ولرسوله وَلكتابه وللأئمّة في الدين ولجماعة المسلمين»[٨].

قال في «النهاية»: «ثلاث لايغلّ» هو من الغلل، الخيانة في كل شيء، ويروى يغل - بفتح الياء ـ من الغل وهو الحقد، أي لايدخله حقد يزيله عن الحقّ. وروي يغل ـ بالتخفيف ـ من الوغول؛ الدخول في الشرّ. والمعنى ان هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب، فمن تمسّك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشرّ[٩].

وقال في «الوافي»: «لايغلّ» من الغلول أو الغلال؛ أي لايخون ويحتمل أن يكون من الغل بمعنى الحقد والشحناء، أي لايدخله حقد يزيله عن الحقّ[١٠].

ومع أنَّ الروايات التي تُرغِّب بنصيحة الأئمّة، هي من الكثرة والتعدّد بحيث توجب الاطمئنان بصدورها، فانّ لبعضها سنداً معتبراً، مثل الرواية الأولى التي نقلها الكليني بطريقين، بالاضافة الى انّها ذُكرت في كتب قدماء الأصحاب من دون ذكر السند، كما هو الحال في «تحف العقول» الذي نقل عن النبيّ قوله في مسجد الخيف: «ثلاث لايغلّ عليهنّ قلب امرئ مسلم، اخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمّة المسلمين، ولزوم جماعتهم»[١١]، كما ذُكرت الرواية ذاتها في «فقه الرضا»[١٢] وتوفّر على ذكرها أيضاً علي بن ابراهيم في تفسيره[١٣].

وفي بعض الروايات تمَّ النهي عمّا يقابل النصيحة للأئمّة؛ أي النهي عن غشّهم، كما عن الامام علي عليه السلام: «لاتختانوا وُلاتكم، ولاتغشّوا هُداتكم، ولاتجهلوا أئمّتكم، ولاتصدعوا عن حبلكم فتفشلوا وتذهب ريحكم، وعلى هذا فليكن تأسيس أموركم، والزموا هذه الطريقة»[١٤].

وهذه التعابير وردت بكثرة في روايات أهل السُّنّة، وبعضها مورد اتفاق الفريقين.

وبشأن محض امام المسلمين بالخير، قد ذُكرت بالاضافة الى «النصيحة» تعابير أخر، توفرنا على ذكرها في مقاطع مختلفة من المقالة، من قبيل كلام الامام أمير المؤمنين عليه السلام: «فلاتكفّوا عن مقالةٍ بحقّ أو مشورةٍ بعدل»[١٥].

تأمّل في مفهوم النصيحة

النصيحة هي طلب الخير؛ فهي كلّ قول أو عمل ينظر فيه خير المنصوح. وأصل المصطلح في لغة العرب من «نصحتُ العسل» أي صفّيته وأخذته خالصاً.

امّا وجه التناسب بين هذه المادّة وما يقوم به الناصح، فهي من جهة انّ ما يقوله الناصح ويقوم به يعدّ خالصاً من الغشّ نقيّاً منه، ولا دافع له يكُنّه في مكنون نفسه غير خير المنصوح.

ولكن بعض العلماء ذهب الى انَّ أصل المصطلح مشتقّ من قولهم: «نصحتُ الثوب» أي خطته. فالخيّاط يصلح ماتداعى من الثوب ويحول دون اتساع الفتق. والناصح ينهض أيضاً بتلافي نقاط ضعف المنصوح ويأتي على ترميم نواقصه، وبذلك يشبه دورُ الناصح في اصلاح الأفراد، دورَ الخيّاط الذي يمنح الثوب العتيق رونقاً يظهره خالياً من النواقص والعيوب[١٦].

امّا القرآن الكريم فقد حمل دعوة الأنبياء وعملهم التبليغي على عنوان «النصيحة» وعدَّ الأنبياء أنفسهم «ناصحين».

يتحدّث القرآن على لسان نوح: ﴿أبلّغكم رسالات ربي وانصح لكم﴾[١٧].

وعلى لسان هود: ﴿أبلّغكم رسالات ربّي وأنا لكم ناصح أمين﴾[١٨].

انّ التأمّل بمفاد المصطلح ودراسة مجالات استخدامه، يفضي بنا الى النقاط التالية:

١ ـ قوام النصيحة بدافعها الخيري؛ وهذه هي الدوافع الايجابية التي تمنح النصيحة قيمتها وقداستها. أمّا الصيغ الأخرى مثل «الانتقاد» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فليس ثمّة دخل كبير فيهما للنوايا والدوافع. فالانتقاد يمكن أن يترافق مع دافع ايجابي كما يمكن أن يقترن بدافع سلبي، كما يمكن أن يتمّ بنيّة التصحيح ورفع النقص أو بنيّة التخريب والاجهاز على الطرف الآخر.

لذلك لايعدّ «الانتقاد» شأناً ينطوي على قيمة ايجابية دائماً وفي كلّ وقت، على خلاف النصيحة، اذ مادام «النصح» في مقابل «الغش» فهو ينطوي على معنى الخلوص، وهو العمل الوحيد الذي يصدر بدافع الخير، ومن قلب متحرّق، وينطلق خالياً من ضروب الغلّ والفساد.

ومادامت النصيحة تصدر وليس لها باعث غير الخير والمصلحة، فانَّ كلام الناصح يجد له موقعاً في قلب المنصوح.

٢ ـ تمتدّ النصيحة على دائرة واسعة لتشمل أي قول أو فعل ينطلق بحافزٍ خيري، من قبيل: الارشاد الى المصالح الدينيّة والدنيويّة؛ التعليم بازاء الجهل؛ والتذكير في حال الغفلة؛ الدفاع في حال العجز؛ الحؤول دون السقوط؛ العون على الاصلاح وغير ذلك.

٣ ـ لاتعرف النصيحة ومحض الآخرين الخير لغة خاصّة، فللنّاصح أن يجتهد لجهة خير المنصوح وفقاً لتشخيصه، اذ يستخدم تارة لغة الانتقاد، وثانية لغة الاشادة والمدح، وثالثة أسلوب الموعظة، ومرّة صيغة الجدال بالتي هي أحسن، وأخرى التأييد والتكميل، وطوراً أسلوب التذكير بالعيب والسعي لرفعه.

من هذه الزاوية حمل الامام أمير المؤمنين عليه السلام نقده الصريح لعثمان على النصيحة، اذ كتب في رسالة لمعاوية: «قد يستفيد الظنّة المُتنصّح»[١٩]. كما عدَّ نقده لمعاوية واعتراضه عليه، نصيحة أيضاً، اذ كتب اليه: «واعلم انّ الشيطان قد ثبّطك عن أن تراجع أحسن أمورك وتأذن لمقال نصيحتك»[٢٠].

٤ ـ النصيحة غير الطاعة. فمع أن الطاعة تُحمل أحياناً على الدافع الخيري، لأنّ المأخوذ فيها الاتباع؛ أي اتباع الآخر والعمل وفق مراده، حتى بصرف النظر عن الرأي الخاص للشخص التابع. أمّا في النصيحة فلا وجود لهذه القيود، فليس الناصح تابعاً ومطيعاً، بل يصدر في رأيه انطلاقاً من ادراكه وتشخيصه الذاتي، وما أكثر ما يكون رأيه غير مساغ للمنصوح، ولكنّه على أي حال يتحرّك في دائرة خير المنصوح، لا في نطاق ميوله ورغائبه.

انطلاقاً من هذا المعنى رأينا الامام أمير المؤمنين عليه السلام يقول في وصيّته للامام الحسن المجتبى عليه السلام: «وامحض أخاك النصيحة، حسنة كانت أو قبيحة»[٢١].

وهكذا تختلف وظيفة «النصيحة» لقائد المجتمع الاسلامي عن وظيفة «طاعته». فالأمّة الاسلاميّة مدعوة بالاضافة لحماية القائد والوفاء اليه بتعهداتها ازاءه؛ أن لاتغفل عن واجب «النصيحة» له: «وامّا حقّي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والاجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم»[٢٢].

وفي نصوص أخرى يضع الامام النصيحة في مقابل الطاعة، فيقول: «اني عارف لذي الطاعة منكم فضله، ولذي النصيحة حقّه»[٢٣].

ولكن في الوقت ذاته نجد أن بعض المحدِّثين من أمثال محسن الفيض، ومن بعده محمّد باقر المجلسي، فسّروا النصيحة لأئمّة المسلمين على: الاعتقاد بالأئمّة، والمحبّة الخالصة والاتّباع التامّ لهم [٢٤]، في حين فسّروا «نصيحة المسلمين» على ارشادهم لمصالحهم.

لاريب في ان مثل هذا التفسير يتجاوز اطار المفهوم اللّغوي. وهو ناشئ من جهة، لحصر الأئمّة في عنوان «النصيحة لأئمّة المسلمين» بالأئمّة المعصومين، كما صرّح بذلك الفيض في قوله: «المراد بأئمّة المسلمين الأوصياء الاثنا عشر المعصومون» [٢٥]. وحصر وظيفة الأمّة من جهة ثانية بمحض اطاعة الامام المعصوم واتباعه لكونه معصوماً منزهاً من الخطأ والاشتباه.

وحاصل الجمع بين تقييد الأئمّة في «النصيحة لأئمّة المسلمين» بالأئمّة المعصومين، وتقييد النصيحة بالطاعة، تنهي النصيحة الى هذا المعنى: «نصيحة أئمّة الحقّ صلوات الله عليهم التصديق بامامتهم ووصايتهم وخلافتهم من عند الله، واطاعتهم فيما أمروا به ونهوا عنه» [٢٦].

بديهي يمكن لهذه القيود أن تكون قد انطلقت كردّ فعل على ما ورد من تفسيرات خاطئة في كلمات بعض علماء السُنّة. فهذا ابن الأثير يكتب في «النهاية»: «نصيحة الأئمّة، أن يطيعهم في الحقّ ولايرى الخروج عليهم اذا جاروا» [٢٧].

وهذا النصّ يصدر منه لعدم ايمانه بعصمة الأئمّة، ولاعتقاده بامكان اجتماع الخلافة مع الظلم والجور، وما يذهب اليه من عدم جواز الخروج على الخليفة الجائر.

ثمّة كُتّاب آخرون من أهل السُنّة سلكوا الطريق ذاته، وعدّوا «ترك الخروج» ضدّ أي طاغوت مدّعٍ للقيادة والامامة جزءاً من «النصيحة» له. نقرأ في هذا المضمار:

«فسّروا (الأئمّة) في هذا الحديث الشريف بالخلفاء والسلاطين ونوّابهم وعدّوا «نصيحتهم» بتمثّل طاعتهم فيما يوافق الحقّ، مثل الجهاد معهم واعانتهم وبذل الزكاة اليهم، وترك الخروج عليهم» [٢٨].

وفي كلّ الأحوال، انّ ما بين أيدينا من كلمات اللّغويين في هذا المجال، هو من الوضوح والبُعد عن الغموض والابهام، بحيث بمقدورنا أن نفصل في ضوء المعنى اللغوي واطاره، ما يصدر عن الآخرين من أذواق كلامية وسياسيّة.

على انّ ما فهمه أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله هو مرشد جيّد لادراك مفهوم «نصيحة الأئمّة». وفي اطار وضوح الكلام النبوي الحاثّ للاهتمام بنصيحة الأئمة، كان المسلمون بصدد انجاز هذه الوظيفة بهذا القدر وذاك، وقد جاءت صيغة سلوكهم مع خلفائهم

لتدلّ على انّ النصيحة بنظرهم هي غير الطاعة.

على سبيل المثال جاء سعيد بن عامر الى الخليفة الثاني، وذكر له انّه جاء لكي ينصحه، وعندما اذن له الخليفة، قال سعد ناصحاً: «أوصيك أن تخشى الله في الناس ولا تخشى الناس في الله، ولا يختلف قولك عن فعلك، فانّ خير القول ما صدقه الفعل، ولاتقضِ في أمرٍ واحد بقضائين فيختلف عليك أمرك وتزيغ عن الحقّ. وأقم وجهك وقضاءك لمن ولّاك الله أمره من بعيد المسلمين وقريبهم، وأحبّ لهم ما تحبّ لنفسك وأهل بيتك. واكره لهم ما تكره لنفسك وأهل بيتك...»(٢٩).

وكذلك ماكتبه معاذ بن جبل مع أحد الصحابة، بشأن النهوض بوظيفة النصيحة للأئمّة، حين خاطب الخليفة بقوله: «فأصبحت قد ولّيت أمر هذه الأمّة أحمرها وأسودها، يجلس بين يديك الشريف والوضيع، والعدوّ والصديق، ولكلٍّ حصّة من العدل، فانظر كيف أنت عند ذلك ياعمر، فانّا نجدك يوماً تُعنى فيه الوجوه وتجفّ فيه القلوب، وتنقطع فيه الحجج لحجّة ملكٍ قهرهم بجبروته...؛ وانّا نعوذ بالله أن ينزل كتابنا اليك سوى المنزل الذي نزل من قلوبنا، فانّما كتبنا به نصيحة لك، والسلام عليك»(٣٠).

ضرورة نصيحة الحكّام وأهميتها

تنطوي نصيحة الحكّام والولاة على الأهمّية من جهتين: الايصال والارشاد، والرقابة والاصلاح:

أ ـ الايصال والارشاد: ثمّة في كل نظام أجهزة متخصّصة تضطلع بمهمّة جمع المعلومات وتقديمها لأولياء الأمور، لكي يتسنّى لهم التخطيط الصحيح واتخاذ القرار في ضوء المعلومات الصحيحة عن مختلف شؤون حياة الناس. وهذه المعلومات الرسمية وان كانت ضرورية، ولكن لايمكن الاكتفاء بها في ادارة البلد، لما يلي:

أوّلاً: تعدّ التقارير هذه «معلومات مُنتخبة» اختيرت من بين تقارير وأخبار كثيرة ووضعت بين يدي المسؤولين، واذا ما اعتمد ولاة الأمور في القضاء على هذه المصادر وحدها، فسيكونون محدودين بالضرورة في دائرة ذلك الانتخاب.

ثانياً: لاتخلو هذه التقارير في العادة من تدخّل الأمزجة الشخصيّة لمن يعدّها ـ وهم في العادة أفراد خاصّون ـ في حين يتحتّم على قائد النظام أن يتحلّى بنظرة تتجاوز الزاوية التي

ينظر منها الأشخاص والجماعات، ليتسنى له الاشراف على جميع مسائل النظام، وان يكون محيطاً على أصغر القضايا وأكبرها ممّا يقع في أرجاء البلد وزواياه.

على هذا الأساس تنبثق الحاجة لارتباط القائد مع شعبه مباشرة، ولكن مادام عاجزاً عن الذهاب تلقاء أبناء شعبه فرداً فرداً، ومادام من المتعذّر معرفة جميع ذوي الرأي وأصحاب النظر، فلابدّ اذن أن تتوافر صيغة ارتباط لعامّة الناس، ولاسيّما أهل الفكر والنظر، لكي يعرضوا ما لديهم أمام الحاكم الاسلامي، ويحيطوه علماً بما يجري في المجتمع، أو بما ينبغي أن يكون، ويتحدّثوا اليه بحرّية.

لقد نهض الفقيه المشهور، المحقّق السبزواري صاحب التأليفات المعروفة مثل «الذخيرة» و«الكفاية» لتذكير الملوك صراحة في عهد امتداد الحكومة الصفوية، بحقيقة مهمّة وأساسية، حين عدَّ أحد أسباب زوال الملك هو «غفلة الملوك» أنفسهم، اذ كتب بهذا الشأن:

«مالم يكن الملك عارفاً بالأمور بنفسه، محيطاً بتدبير أمور الملك بذاته، فانَّ الأعمال لاتنتظم ولاتَصلُح. ومهما كان أمر الوزراء والامراء نافذاً؛ ومهما بلغوا من الأمانة والكفاءة، فهم عاجزون عن النهوض بالكثير من الأمور بأنفسهم مادام الملك غافلاً. فالكثير من ضروب الفساد تظهر في أطراف الملك وحواشيه، وتبرز من الداخل والخارج، ولما كان الوزير لايستطيع أن يدرأ هذه المفاسد لوحده، فستسري بالضرورة وتزداد، ويضطرّ الوزير أن يخفي الحقيقة عن الملك بدافع الخوف والوهم، فيترتّب الفساد على الفساد، وتبلغ الأمور حالاً تمتنع فيه عن العلاج...»[(٣١)].

كما يكتب في موضعٍ آخر: «قلّة هي التي تتحدّث عن الحقيقة كما هي، وتخبر ـ الملك ـ بالآفة حال طروئها على المَلك، بل الأكثرية تطري وتمجّد وتمدح وهي تقول: ليس لك بين الملوك نظير بالعدل، وليس في ملوك البلدان مثلك في العمران، ولم يكن الجيش أفضل ممّا هو عليه الآن، ولم تكن الخزانة [بيت المال] عامرة كما هي الآن، ولم يكن الأعداء في ضعف كما هو حالهم في هذا الوقت.

ومادام مثل هذا الكلام يلقى استجابة في آذان الملوك ويفرحون له فترى ـ الأغلبيّة ـ تتحدّث به. واذا بدا هذا الكلام حبّاً في الظاهر، فهو في حقيقته ليس كذلك، لأنّه يبعث على الغفلة والغرور، ويفضي الى أن تفلت مقاليد الأمور»[(٣٢)].

وفي النهاية يخلص المحقّق السبزواري الى هذه النتيجة:

لابدَّ وأن تتهيّأ لهذه الممارسة معدّاتها؛ ويتيسّر لها الرجال، بحيث تعرض الأمور الى

الملك وإن لو كانت تبعث على المرارة وعدم الراحة.

ب ـ **الرقابة والاصلاح**: الدور الآخر الذي تنهض به نصيحة الأمّة، يتمثّل بما لها من تأثير رادع ورقابيّ (من الرقابة)، فعندما يعلم قائد المجتمع ان سلوكه في معرض رؤية الأمّة وانتقادها، وعندما يؤمن بحقّها في اظهار الرأي، والحكم، والانتقاد والاعتراض، فسيعمل ـ بلاشك ـ بصيغة يستطيع من خلالها الاجابة على أسئلة الأمّة واستفهاماتها.

لاينبغي للحاكم الاسلامي أن يغفل أساساً بأنّ الأمة ناظرة لأقواله وأعماله بمنتهى الدقّة، بحيث تُخضع مايصدر عنه للتقييم.

يشير الامام علي عليه السلام الى هذه الحقيقة وهو يذكّر بها مالك الأشتر، فيقول: «وان الناس ينظرون من أمورك مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم»[٣٣].

يشير الامام في هذا النصّ الى «قانون طبيعي» يوجد في المجتمع، مضمونه:

«انَّ أفعال وأهداف الشخصيات، ستنعكس ـ شاءوا ذلك أم أبوا ـ على ألسن المجتمع وأقلام نقاده الأكفّاء عاجلاً أم آجلاً، فتضخم الشخصيات الصغيرة، ولكن على شاكلة ذلك الطير الأحمق الذي يدسّ رأسه بالتراب وهو يظنّ ان أحداً لن يراه!

لو ان فرعون والسائرين على النهج الفرعوني في التاريخ، كانوا يعرفون بأنَّ فعالهم السيئة المشينة ستفضح بعد مرور ألوف السنين، وتنعكس أمام الملأ تماماً كما حصل ذلك في حياتهم من قبل موسى عليه السلام والمقتدين بالنهج الموسوي، لفضّلوا الانتحار على تلك الحياة المخزية والدُّنيا الردية. ولكن ما العمل وقد اكتنفت أولئك ضروب الملذّات حتى لم تبقِ لهم عقلاً سليماً؟»[٣٤].

انّ نظر الرعيّة ورقابتها وتقييمها هو عامل ايجابي في مسير عمل المسؤولين في الحكومة، ويمكن أن يحول في الكثير من الموارد دون التعدّي على حقوق الشعب.

لقد عدَّ آية الله الميرزا حسين النائيني في التصوّر الذي طرحه للحكومة الاسلامية (في اطار النظام الدستوري) العامل الرادع عن «الاستبداد» هي «عصمة الامام عليه السلام» في المرحلة الأولى. وامّا في عصر الغَيْبة فقد أناط ذلك بـ«محاسبة الأمّة ورقابتها».

لقد قسّم الحكومة الى قسمين «حكومة استبدادية» وأخرى: «محدودة، عادلة، مسؤولة، دستورية». وفي خصائص النوع الثاني، قال: «هذا القسم من السلطنة هو من باب «الولاية» و«الأمانة»، وهو كسائر ضروب الولايات والأمانات متقوّم بـ«عدم التعدّي

والتفريط» محدود بهما. فلا محالة اذن من انَّ الحفاظ على هذه الحقيقة والرادع من تبدلها الى «ملكية مطلقة» ينحصر بـ«المحاسبة والمراقبة والمسؤولية الكاملة». وامّا بشأن أرفع وسيلة متصوّرة للحفاظ على هذه الحقيقة والحؤول دون أدنى صور الاجتراحات الشهوانية والأعمال التي لها شائبة استبداد، فهي تتمثّل بهذه العصمة التي تبتني عليها أصول مذهبنا ـ نحن الاماميّة ـ باعتبارها في الولي النوعي».

وفي ادامة هذا الطرح يعتقد الميرزا النائيني انّه مع غياب العصمة في الحاكم، يمكن الحيلولة دون استبداده بأمرين: الأوّل؛ ويتمثّل بالقانون الذي يعيّن حدود صلاحيات الحاكم ويثبت حقوق الأمّة، والثاني بـ«الاتكاء على أساس المراقبة والمحاسبة والمسؤولية الكاملة، بانتخاب هيئة للرقابة مسدَّدة ورادعة، من عقلاء البلد وعلماء المملكة والمريدين لخير الأمّة.. ويمكن للمحاسبة والمسؤولية الكاملة أن تتحقّق وتحفظ الحدود، وتكون مانعاً من تبدّل الولاية إلى ملكية، في حال وقوع قاطبة المتصدّين ـ وهم القوّة التنفيذية ـ تحت رقابة ومسؤولية هيئة المبعوثان [مجلس نوّاب الأمّة] على أن يكون هؤلاء الأخيرون تحت رقابة الأمّة وفي اطار مسؤوليتها فرداً فرداً»[٣٥].

ومع انَّ الميرزا دوَّن «تنبيه الأمّة» لكي يكون دفاعاً عن الحركة الدستورية، بيد ان من الجلّي انّه بذل كلّ سعيه في هذا الكتاب على محور تطبيق مباني الشرع وأصوله مع النظام السياسي.

من هذه الجهة عدَّ «عامل سلامة النظام» بحضور القائد المعصوم «عصمته»، وفي المرحلة التالية لذلك جاء «حقّ الأمّة في المراقبة والمحاسبة» حيث يكتب: «لقد بلغ هذا الأصل (حقّ الأمّة في المراقبة ومحاسبة المتصدّين) في صدر الاسلام حدّاً استوضح معه الخليفة الثاني وهو على المنبر، مع ما كان له من أبهة وهيبة، في قصّة القميص الذي لبسه من الحلّة اليمانية، عندما تجاوز ما كان لبسه حصّة آحاد المسلمين من تلك الحلل. وقد بلغ الأمر انّه سمع في جواب أمره بالجهاد قول القائل: «لاسمعاً ولا طاعة» ثم اندفع اعتراض الأمة عليه بما أثبته لها، من انّه جمع حصّته الى حصّة ابنه عبدالله التي وهبها لأبيه، في اعداد القميص. وكذلك ما حصل في موطن آخر حين صدر منه كلام رام به الامتحان، فأصغى لمن أجابه: «لنقوّمنك بالسيف» وقد أظهر السرور لهذه الدرجة من استقامة الأمّة»[٣٦].

امّا قائد الثورة الاسلاميّة الامام الخميني الراحل، فقد أكَّد مرّات «ضرورة الانتقاد» و«الدور المهم لدقّة الأمة ومراقبتها لسلوك المسؤولين» حيث قال: «النقد ضروري للبناء،

وهو لازم لاصلاح الأمور »(٣٧)

كما قال أيضاً: « ينبغي أن يكون هناك نقد، فما لم يكن هناك نقد، لايكون اصلاح...؛ لأنَّ الانسان مملوء بالعيب من أعلاه حتّى أخمصه، إذن، يتحتّم ان تُنتقد هذه العيوب حتى يصلُح المجتمع »(٣٨).

ولكي يحول سماحة الامام دون الاستبداد ونزعة التسلّط، ودون تراكم الثروة لدى مسؤولي النظام، تراه يستحثّ الشعب، ويقول أمام مجموعة من أعضاء مجلس الشورى: « اذا رأيتم الانحراف قد ظهر في المجلس؛ الانحراف من حيث بروز الاستبداد ونزعة التسلّط، ومن حيث ظهور نزعة جمع المال ومراكمته بين الوزراء ولدى رئيس الجمهورية، قوموا بمواجهته...؛ ينبغي للشعب أن يراقبكم، ويراقب كلّ هذه الأمور »(٣٩).

لقد تحدّث الامام الخميني مرّات في بياناته عن المسؤولية العامّة للشعب في النظام الاسلامي: «كلّنا مسؤولون، ليس عن أعمالنا وحسب، بل عن أعمال الآخرين أيضاً، فمسؤولية [وضعي وعملي] على عاتقكم، ومسؤولية [وضعكم وأعمالكم] على عاتقي، فاذا ما وضعتُ قدمي على خط الانحراف، فأنتم مسؤولون ليس في حدود أن تواجهوني بالقول: (لماذا وضعت قدميك على خط الانحراف) فحسب، بل عليكم أن تبادروا بالهجوم وبالنهي عن الانحراف، وتسألوا: لماذا؟ »(٤٠).

فوق النقد؟!

هل ثمّة مصلحة أن يكون قادة المجتمع الاسلامي فوق النقد بمعناه الصحيح؟ واذا صاروا في موقع فوق النقد، ترى ماهي التأثيرات الروحيّة والنفسيّة لهذه الحالة عليهم؟ وهل الامتناع عن نقدهم سيكون باعثاً لنضجهم وكمالهم أم بالعكس؟ وفي مثل هذه الحال هل ستختفي الانتقادات « ثبوتاً » أم تغيب ولاتظهر في مقام « الاثبات » وحسب؟ ثم ماهي تبعات اخفاء النقد وعدم اظهاره؟

ماهي ردود الفعل الاجتماعية التي تستتبع استثناء فرد واحد أو عدّة أفراد من النقد في حال عدم وجود مثل هذا الاستثناء في الاسلام؟ وكيف ستكون عليه صورة النظام السياسي في الاسلام مع هذا الاستثناء؟

لقد كتب الشهيد مطهري في الوقت الذي كانت فيه المرجعية (قبل انتصار الثورة الاسلاميّة) هي شاخص الزعامة الشيعيّة: « ليس المراجع فوق النقد بالمفهوم الصحيح لهذه

الكلمة. كنت ومازلت اعتقد ان وضع أي مقام غير المعصوم خارج دائرة النقد يجرّ الخطر عليه وعلى الاسلام معاً، ولستُ اعتقد كالعوام بأنَّ مَن يكون في طبقة المراجع يصير في محل العناية الخاصّة للامام صاحب الزمان (عجّل الله فرجه) ويكون مصوناً من الخطأ والذنب والفسق»[٤١].

حق الأمّة

ثمّة في النظام الاسلامي حقّ لكل فرد من أفراد الأمّة بعنوان «نصيحة الأئمّة». وبمقدور كل انسان وفق هذا الحقّ أن يبدي رأيه ازاء قادة المجتمع، بل بمقدوره أن يضعهم في دائرة الاستفهام والسؤال. فمسؤولية الحاكم أمام الشعب هي واحدة من أبرز معالم الحكومة الاسلامية.

لقد ذهب عدد من مؤيّدي «الاستبداد السياسي» في الغرب الى إلغاء حقّ الشعب قِبال الحكّام تسويغاً لنظريتهم، وقالوا ان لا حقّ للشعب سوى «الوظيفة والتكليف» لأنّ الحكّام غير مسؤولين أمام الشعب.

في منطوق هذه النظرية، ان الحاكم مسؤول أمام «الله» وحده، والشعب مسؤول أمام الحاكم، وعليه الامتثال لوظيفته وتكليفه، وليس من حقّه أن يسأل الحاكم عمّا يفعله ويقوم به. كما ليس له أن يعيّن له وظيفة محدَّدة أو يلزمه بأمرٍ، بل الله وحده هو الذي بمقدوره أن يسأله ويضعه في دائرة المساءلة والحساب.

على هذا الأساس انبثق في وسط الرأي العام الشعبي في الغرب ضرب من العلاقة المتكلّفة بين «الاعتقاد بالله» و«الاعتقاد بلزوم التسليم ازاء الحكّام» وسلب الشعب أي حق في التدخّل قِبال الانسان الحاكم الذي اختاره الله لرعاية الناس، حتى ظنّت الأوساط الشعبية انّها اذا ما قبلت الايمان بالله، فانّ عليها ـ من باب الملازمة ـ أن تقبل أيضاً استبداد السلطة المطلقة، وان ليس للحكّام أيّة مسؤولية أمام الأفراد[٤٢].

امّا في الاسلام فليس الايمان بالله لايستتبع قبول السلطة المطلقة للأفراد، وان الحاكم لايكون مسؤولاً أمام الأمّة وحسب، بل نجد انَّ الايمان بالله هو العامل الوحيد الذي يجعل الحاكم مسؤولاً أمام المجتمع.

لقد تناول الاستاذ مطهري هذا الموضوع في كتابه «الدوافع نحو المادية» وذكر أنّ إحدى علل «الهروب من الدين» تتمثّل بهذا النمط من التفكير الاجتماعي الخاطئ الذي

ساد الغرب[٤٣]، وقال: «لم تكن ثمّة نتيجة لهذا النهج سوى هروب الأفراد عن الدين وسوقهم صوب المادية ومعاداة الدين والله، وكل ماهو مشوب باللون الالهي. أمّا في رؤية الاسلام فقد كانت المفاهيم الدينيّة جميعاً مساوية للحرية؛ على العكس تماماً ممّا حصل في الغرب حيث صار الناس ينظرون للمفاهيم الدينية على انّها متساوية مع الضغط السياسي والاجتماعي»[٤٤].

وفي كتاب «جولة في نهج البلاغة» تابع الباحث الموضوع ذاته بتفصيل أكثر.

أمّا الفقيه المرموق آية الله النائيني الذي سعى في أزمة الثورة الدستورية لتثبيت أركانها النظرية والفقهية، ونفي الاستبداد، فقد أكّد على «حقّ رقابة الأمّة» في النظام الاسلامي، من ثلاث جهات، حيث كتب: «نظراً لشوروية أصل السلطنة الاسلامية ـ كما بُيّن ذلك سابقاً ـ فانّ لعموم الأمة من هذه الجهة، ومن جهة ما تعطيه من [ضرائب] ماليّة لاقامة المصالح الضرورية، حق الرقابة والاشراف، كما ان هذا الحق واجب ينبغي النهوض به بأيّة وسيلة ممكنة، لكونه مندرجاً في باب النهي عن المنكر منعاً للتجاوزات»[٤٥].

يذكر الميرزا النائيني في توضيح الأصل الأوّل: يقوم البناء الذي يشاد عليه أساس السلطنة الاسلامية، على أساس مشاركة الأمّة جميعها في نوعيات المملكة [أي: مختلف شؤون البلد وأموره] ولايقتصر الأمر فقط على خصوص بطانة الوالي وخواصّه.

وهذا الأمر يعدّ من ثوابت المسلّمات الاسلامية بنصّ الكلام الالهي المجيد والسيرة النبويّة المقدّسة التي كانت محفوظة حتى زمان استيلاء معاوية. أمّا الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ التي خوطب بها عقل الكل ونفس العصمة [النبيّ الأكرم] وكلّف بمقتضاها بمشورة عقلاء الأمّة، فدلالتها على الأمر في منتهى البداهة والظهور. امّا دلالة الكلمة المباركة: «في الأمر» ـ وهي مفرد محلى باللام يفيد العموم الاطلاقي ـ على انَّ متعلّق المشورة المقرّرة في الشريعة المطهّرة هو «جميع الأمور السياسيّة» فهو في غاية الوضوح، وامّا خروج أحكام الله عز اسمه من هذا العموم، فهو من باب التخصص لا التخصيص.

بعد أن يستدلّ آية الله النائيني بالآية الشريفة: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ وبسيرة النبيّ الأكرم، تراه ينعطف في ادامة البحث لخطبة الامام علي عليه السلام في صفّين، التي قال فيها: «فلاتكلّموني بما تُكلّم به الجبابرة ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة». ثم يقول النائيني: «كم يجدر بنا نحن الذين ندّعي مقام ولاة التشيّع، أن نتأمّل هذا الكلام المبارك، وأن نفهم من منطلق الوصول الى الحقيقة والغاء الأغراض النفسيّة، هذا المطلب: لماذا كان هذا الحرص كلّه من الامام في رفع أبهة مقام الخلافة وهيبتها من قلوب الأمّة، وتكميل أعلى

درجات حريّتها، وترغيبها وتحريضها على طرح أي اعتراض أو مشورة، وعدّ ذلك في عداد حقوق الوالي على الرعية أو حقوق الرعية على الوالي...؟ اذا كان ذلك لاجل حفظ اساس المسؤولية وشورويتها والحرص على حرية ومساواة افراد الامة، ازاء مقام الخلافة الرفيع ـ كما هو الظاهر بل المتعيّن ـ فمن اللازم ان نرعى ما أمكن كيفية السلطنة الاسلامية.»[٤٦].

تشير بحوث الميرزا الى ان ما يقصده من شوروية الحكومة في الاسلام ليس «انتخابية الحاكم» في مقابل نظرية «التعيين»؛ لأنّ هذا الفقيه الكبير طرح الشوروية بالاستناد الى حكومة النبيّ صلّى الله عليه وآله وحكومة أمير المؤمنين عليه السلام، بل ما يقصده من ذلك هو الطابع الشعبي للحكومة، ومشاركة الأمّة، ومسؤولية عموم أبناء الشعب وحقّهم بالتدخّل في النظام الاسلامي.

نعود الى مؤسس الجمهورية الاسلاميّة، سماحة الامام الخميني، الذي عرض لمبدأ «المسؤولية أمام الأمّة» على أساس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث قال: «نحن وأنتم مسؤولون أن نمارس الأمر بالمعروف في جميع ما له صلة بالأمور المرتبطة بالأجهزة التنفيذية»[٤٧].

وقال (قدس سره): «كلّنا مسؤولون، ليس ازاء أعمالنا وحدها وحسب، بل ازاء أعمال الآخرين أيضاً. فـ(كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته) ينبغي للجميع أن يرعى بعضهم بعضاً. مسؤوليتي على عاتقكم، كما ان مسؤوليتكم [مسؤولية أوضاعكم وأعمالكم] على عاتقي. عليكم أن تنهوا عن المنكر وتأمروا بالمعروف»[٤٨].

وفي نصّ آخر يقول: «اذا ارتكب أحدكم عملاً وسكت الآخر، فالساكت مسؤول أيضاً. فاذا ما اجترح أحدهم مخالفةً ما، فعلى الجميع أن يلاحقوه بالسؤال: لماذا؟ واذا ما اجترحت أنا مخالفةً، فاهجموا عليّ بأجمعكم واسالوني: لماذا فعلت هذا؟ وعندئذٍ سأعرف حدودي وأجلس في مكاني. انّكم جميعاً مسؤولون؛ نحن جميعاً مسؤولون»[٤٩].

وممّا يقوله الامام الخميني بهذا الشأن: «(كلّكم راع). ينبغي لنا جميعاً أن نكون كالراعي الذي يتعهّد قطيعاً من الغنم، ويدور بها في المراعي الخصبة، ويسوقها نحو العلف الجيّد، واذا ما تخلّف فهو مسؤول أمام أصحاب الأغنام. كلّنا مسؤولون، وعلينا ببذل المراعاة؛ ولا يعني ذلك أن نرعى أنفسنا وحسب، بل عليّ بمراعاتكم جميعاً، كما عليكم برعاية بعضكم بعضاً.

واذا ما نظر الناس الى فردٍ على انّه دني، والى آخر على انّه في مقام مرموق ورتبة رفيعة

جدّاً، فاذا ما انحرف الثاني، فعلى الأوّل أن ينهض بوجهه ويسائله بالقول: لماذا بادرت لهذا الفعل المنحرف؟ عليك أن تنتهي وترتدع عنه.

يقولون انَّ عمر عندما أصبح خليفة سأل الناس عن موقفهم اذا ما صدرت منه مخالفة، فنهض اليه عربي وجرّد له سيفه، وأجابه: اذن لقوّمناك بسيوفنا.

هذه هي التربية الاسلامية التي لاتعرف التحفّظ أو المداراة اذا تعلّق الأمر بتنفيذ أحكام الله؛ ففي منطوق هذه التربية لا مكان لاعتبارات من قبيل هذا سيّد وهذا غير سيّد؛ هذا أب وهذا ابن؛ هذا رئيس وهذا مرؤوس؛ أبداً لا مجال لهذه الاعتبارات، وانّما القضيّة وما فيها: هل يعمل [المعنيّ] بطريقة الاسلام أم لا؟ اذا كان يعمل بحسب طريقة الاسلام، فينبغي تقديره أيّاً كان الشخص، وتشجيعه ومحضه المحبة. امّا اذا كان يعمل بخلاف الاسلام فينبغي مواجهته والتصدّي له وتنبيهه بأن ما يعمله خلاف [للاسلام] كائناً مَن كان هذا الشخص، وان كان روحانياً [عالماً] رفيع المقام، أو رأساً [وجيهاً] من بين الناس، أو رئيساً. ثمّة مسؤولية تقع على عاتق الجميع في أن يقفوا بوجه مثل هذا الانسان ويتصدّوا له»[٥٠].

يبدو، انّه يمكن الاستناد في مثل هذه المواقع الى عنوان «النصيحة لأئمّة المسلمين» باعتبارها مسؤولية عامّة في المجتمع، بالاضافة الى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وما يُستفاد من نصوص الامام أمير المؤمنين عليه السلام انَّ «النصيحة هي حقّ الحاكم ووظيفة الأمّة»، واذا ما قصر الناس في ابداء الخير (النصيحة) وتأخّروا عن اداء ما يرون فيه صلاح المجتمع الاسلامي وقائده، فسيكونون قد أضاعوا «حق الحاكم». يقول الامام عليه السلام: «فأمّا حقّي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والاجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[٥١].

فعلى الأمّة اذن بالاضافة الى اطاعة الحاكم والانقياد لما يأمر، والوفاء له بالبيعة، النهوض بأداء النصيحة، والمبادرة الى الخير؛ وكل ما يضيء الحقائق ويقرّب للواقعيّات أكثر. للشعب دور ثانوي في مجال «اطاعة» الحاكم و«اتباعه»، ولكن لهم الدور الأوّل في مجال «النصيحة». فهم يذهبون تلقاء القائد، وبنصيحتهم له يقدّمون له العون.

في ضوء هذا البيان العَلَوي تكون النصيحة حقّ الحاكم الاسلامي، وتقصير الشعب في ادائها ظلم له.

ومن جهة، انَّ الحكومة ترتبط بالأمّة نفسها، وينبغي أن تدار بمشاركتها، فانّ المنع عن النصيحة والحؤول دون ابرازها يعدّ تجاوزاً لـ«حقّ الشعب».

ربّما ينظر الكثيرون الى قيمة النصيحة على حدّ كونها «حكماً استحبابياً» وحسب، ويغفلون عمّا يمكن أن يكون لها من أهمّية قصوى في كثير من الموارد. يحصل هذا في الوقت الذي انتبه فيه الفقهاء الأجلّاء لأهمّية النصيحة في الفقه، حتى عدّوها ـ بالاستناد الى روايات من قبيل: «يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه»[٥٢] ـ لازمة وواجبة في المواضيع الحسّاسة، بل بلغ بهم الحال حدّاً عدّوا فيه الغيبة جائزة في مقام النصيحة، واعتبروا ذلك في عداد مستثنيات حرمتها[٥٣].

ومن الجلي، لو انَّ الفقهاء تعاطوا مع النصيحة على حدّ الحكم الاستحبابي، لما أجازوا الغيبة في مقام النصيحة مع الأخذ بنظر الاعتبار أدلّة حرمة الغيبة، لأنّهم لايذهبون الى تعارض أدلّة المحرّمات والمستحبّات، ولا يعدّون أي عمل حرام مباحاً، بواسطة شمول أدلّة المستحبات.

وحتى الفقهاء الذين ناقشوا في دلالة أدلّة لزوم نصيحة المؤمن، ولم يقبلوا هذا الاستثناء بشكل عام، فانّهم قبلوا هذا المقدار المتمثّل في انّه اذا استتبع ترك النصيحة مفاسد للمؤمن، فتجوز الغيبة في مقام النصيحة[٥٤].

واذا كانت المباحث الفقهية هذه قد اتجهت للمصالح الفردية للمنصوح، وأخذت بالاعتبار رعاية مصالح شخص المؤمن، وعُنيت بحؤول المفسدة في حياته، فمن الممكن النظر الى ضرورة نصيحة أئمّة المسلمين على نحوٍ أوضح، لما لرعاية مصالح الأمّة الاسلامية من أولويّة على مصالح الأفراد، ولاسيّما في المواطن التي يُفضي فيها اهمال النصيحة لظهور مفاسد على مستوى المجتمع.

النقد في النظام الاسلامي

كيف يتعاطى النظام الاسلامي مع النقد والمنتقدين؟ والى أي مدى يستطيع أن يتحمّل الاعتراضات؟ ثمَّ طرق مختلفة لبلوغ أجوبة مثل هذه الأسئلة، بيدَ أنَّ أفضل هذه الطرق، هو دراسة نموذج عملي من الحكومة الاسلاميّة؛ الحكومة التي كان المعصوم على رأسها، وهي تعدّ المثال لأيّ نظام اسلامي هذا النموذج نأخذه من حكومة الامام أمير المؤمنين عليه السلام.

لقد اصطدم الامام عليه السلام على جبهات ثلاث مع مناوئيه، وكان الخوارج هم المجموعة الوحيدة من بين هؤلاء التي مالت للبحث والنقاش. فقد حضر هؤلاء في مركز

(عاصمة) الحكم العلوي قبل المواجهة المسلّحة، وعرضوا انتقاداتهم واعتراضاتهم بمنتهى الصراحة والحرية.

انَّ النهج الذي تعاطاه الامام مع هذه الجماعة، ومع بقيّة مَن اعترض عليه في مختلف المسائل، يتطلّب البحث والتمحيص، وبمقدوره أن يعكس موقف الاسلام في مثل هذا الموضوع المهمّ، حيث تبرز في موقف الامام النقاط التالية:

١ ـ حرية النقد:

عندما كان الامام علي عليه السلام يخطب ويذكر أمر الحكمين، قام اليه رجل من أصحابه، فقال له: نهيتنا عن الحكومة ثم أمرتنا بها، فما ندري أي الأمرين أرشد؟ فصفق الامام باحدى يديه على الأخرى علامة الحسرة؛ وقال: هذا جزاء مَن ترك العقدة. ومراده عليه السلام هذا جزاؤكم اذ تركتم الرأي والحزم، وأصررتم على اجابة القوم الى التحكيم. فظنَّ الأشعث ان الامام أراد: «هذا جزائي حيث تركت الرأي والحزم وحكّمت» فقال له معترضاً: «هذه عليك لا لك». فخفض عليه السلام اليه بصره، ثم قال: «مايدريك ما عليَّ عمّا لي؟ عليك لعنة الله ولعنة اللاعنين، حائك ابن حائك، منافق ابن كافر»[٥٥].

ثمَّ في هذا النصّ التاريخي نقطتان تلفتان النظر: الأولى حرية الأصحاب في ابداء نظرهم، حتّى في الاجتماعات العامّة؛ بل في أثناء حديث امام المسلمين، ممّا يحكي منتهى الحرية في النظام العَلَوي. والثانية عنف مواجهة الامام للأشعث.

والسؤال: هل كانت مواجهة الامام العنيفة هذه للأشعث ولعنه، لمجرّد اعتراضه عليه؟ وان جواب الامام انطلق ردّ فعل على قول الأشعث: «هذه عليك لا لك»؟

لقد انتبه شرّاح نهج البلاغة ومفسّرو كلام المولى أمير المؤمنين، الى هذه النقطة الحسّاسة تماماً. على سبيل المثال، يكتب ميثم البحراني في شرحه، ما نصّه: «واما استحقاقه اللعن، فليس بمجرّد اعتراضه، ولا لكونه ابن كافر، بل لكونه مع ذلك من المنافقين بشهادة الامام عليه السلام والمنافق مستحق اللعن»[٥٦].

لقد بلغ نفاق الأشعث حدّاً كتب عنه ابن أبي الحديد: «وكان الأشعث من المنافقين في خلافة علي عليه السلام، وهو في أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام كما كان عبد الله بن أبي سلول في أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم كل واحد منهما رأس النفاق في زمانه»[٥٧].

لقد أشار الى هذه النقطة بعينها الشيخ محمّد عبده في شرحه، ومن الجلي ان منافقاً على هذه الشاكلة حري باللعن، حيث يقول تعالى: ﴿ ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعدما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾[٥٨].

علاوة على انّ الأشعث عُرف بالغدر، وهو مثال للخداع، وكان ملعوناً عند العرب، بل الكفّار أيضاً. يقول الطبري: «وكان المسلمون يلعنون الأشعث ويلعنه الكافرون أيضاً»[٥٩].

٢ ـ محاججة الامام عليه السلام:

بعد أن عاد الامام من صفّين، ودخل محكمة الكوفة، مشت عصبة منهم الى الامام بعد أن ذهب عنهم كلال السفر، فقالوا:

ـ علامَ كنّا نقاتل يومَ الجمل ؟

ـ على الحقّ.

ـ فأهل البصرة ؟

ـ على النكث والبغي.

ـ فأهل الشام ؟

ـ هُم وأهل البصرة سواء[٦٠].

ثمّ الكثير من نظائر هذه الحجاجات على عهد حكومة الامام علي عليه السلام ممّا يشير لحرية النقد في النظام الاسلامي، وضرورة أن يحظى الحاكم الاسلامي بسعة الصدر والقدرة على التحمّل. فالحاكم اذا لم يفكّر بفلاحه وفلاح أفراد المجتمع، لن تجد أمثال هذه الاحتجاجات فرصتها في الظهور، بل يتغيّر وضعه مع انبثاق أوّل اعتراض.

٣ ـ الحرية حتى تخوم الفتنة وسفك الدماء:

أرسل الامام علي عليه السلام عبد الله بن عبّاس الى الخوارج، فنظر في أمرهم وكلمهم، ثم رجع فسأله الامام: ما رأيت؟ فقال ابن عبّاس: والله ما أدري ما هُم! فقال له الامام: رأيتهم منافقين؟ فقال: والله ما سيماهم بسيماء المنافقين؛ ان بين أعينهم لأثر السجود وهُم يتلون القرآن. فقال علي عليه السلام: «دعوهم ما لم يسفكوا دماً أو يغصبوا مالاً»[٦١].

٤ ـ تشكيل جلسات الحوار:

أرسل الامام الى الخوارج عبدالله بن عبّاس وصعصعة بن صوحان فدعواهم الى الجماعة وناشداهم فأبوا عليهما، فلمّا رأى الامام ذلك أرسل اليهم: انّا نوادعكم الى مدّة نتدارس فيها كتاب الله لعلّنا نصطلح...؛ أبرزوا منكم اثني عشر نقيباً وأبعث منّا مثلهم، ونجتمع بمكان كذا فيقوم خطباؤنا بحججنا وخطباؤكم بحججكم»[٦٢].

٥ ـ مبادرة الامام للبحث والاحتجاج:

عندما خرج الامام الى معسكر الخوارج وهم مقيمون على انكار الحكومة (التحكيم) ابتدرهم بالسؤال: «أكلكم شَهِدَ معنا صفّين؟ فقالوا: منّا مَن شهد وَمنّا مَن لم يشهد. قال: فامتازوا فرقتين». ثمّ حدّث كلّ فريق بكلامه، حتى انتهى عليه السلام الى القول: «ولكنّا انّما أصبحنا نقاتل اخواننا في الاسلام على ما دخل فيه من الزيغ والاعوجاج، والشبهة والتأويل. فاذا طمعنا في خصلة يلمّ الله بها شَعَثنا، ونتدانى بها الى البقية فيما بيننا، رغبنا فيها، وأمسكنا عمّا سواها»[٦٣].

وكذلك حين عادَ ابن عبّاس من مركز القوم في حروراء، سأل الامام: بأيّ القوم رأيتهم أشدّ اطافة؟ قال: بيزيد بن قيس الأرحبي. فركب علي عليه السلام الى حروراء فجعل يتخلّلهم حتى صار الى مضرب يزيد بن قيس، فصلّى فيه ركعتين، ثمّ خرج فاتكأ على قوسه وأقبل على الناس، فقال...[٦٤].

٦ ـ الدعوة الى البحث:

جاء الخريت بن راشد الى علي عليه السلام وكان معه ثلاثمئة رجل من بني ناجية مقيمين مع علي بالكوفة قدموا معه من البصرة، وكانوا قد خرجوا اليه يوم الجمل، وشهدوا معه صفّين والنهروان. لقد أقبل الخريت الى الامام في ثلاثين راكباً من أصحابه يسير بينهم، حتى قام بين يديه، فقال له: والله ياعلي لا أطيع أمرك، ولا أصلّي خلفك، واني غداً لمفارقك.

بهذا الكلام أعلن هذا الرجل انخلاعه عن البيعة رسمياً. فما كان من الامام الّا أن قال: ثكلتك أمّك اذاً تعصي ربّك، وتنكثُ عهدك، ولاتضرّ الّا نفسك؛ خبّرني ولِمَ تفعل ذلك؟

قال: لأنّك حكّمت في الكتاب، وضعفت عن الحقّ اذ جدّ الجد، وركنت الى القوم الذين

ظلموا أنفسهم، فأنا عليك زارٍ وعليهم ناقم، ولكم جميعاً مباين.

أجابه الامام: هَلمّ أدارسك الكتاب، وأناظرك في السنن وأفاتحك أموراً من الحقّ أنا أعلم بها منك، فلعلّك تعرفُ ما أنت له الآن مُنكر، وتستبصرُ ما أنت عنه الآن جاهل. قال الخريت: فانّي عائد اليك.

بيدَ انّه غادر الكوفة من ليلته ولم يعد الى أمير المؤمنين(٦٥).

٧ ـ عدم الحرمان من الحقوق الاجتماعيّة:

رجع عدد من الخوارج من حروراء، وراحوا يردّدون بين الفينة والأخرى شعار: «لا حكم الاّ لله». فما كان من الامام أمير المؤمنين الاّ أن قال: «انّا لانمنعهم الفيء، ولا نحول بينهم وبين دخول مساجد الله، ولا نهيجهم مالم يسفكوا دماً ومالم ينالوا محرماً»(٦٦).

وعندما راحوا يردّدون هذا الشعار في ثنايا خطب الامام وبين كلامه، قال عليه السلام لهم: «لكم عندنا ثلاث خصال: لانمنعكم مساجد الله أن تصلّوا فيها، ولانمنعكم الفيء ماكانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بحرب حتى تبدأونا به»(٦٧).

٨ ـ البيان المنطقي ودفع الشبهات:

بادر الامام عليه السلام في مواطن كثيرة لابانة رأيه بنهج منطقي حتى يكشف شبهات المعترضين والمخالفين وينقضها. من أمثلة ذلك ماكان له مع الخوارج حينما كفّروا أصحابه، فخاطبهم: «فان أبيتم الاّ أن تزعموا اني أخطأت وضللت، فَلِمَ تضللون عامّة أمّة محمّد صلّى الله عليه وآله بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفرونهم بذنوبي!»(٦٨).

وفي موطن آخر أوضح عليه السلام لماذا قبل أمر الحكمين ثم عاد لرفضه(٦٩).

وعندما همَّ بقتال الخوارج، بادر أوّلاً لكشف الشبهات واجابة ما التبس عليهم(٧٠).

للأستاذ الجليل مرتضى مطهري فكرة أثارها في بحثه «ديموقراطية علي عليه السّلام» أسوقها لتكون نتيجة لهذا البحث، حيث يقول: «تعامل الامام أمير المؤمنين عليه السلام بمُنتهى درجات الحرية والديموقراطية مع الخوارج. فهو الخليفة وهم رعيّته، وكان بمقدوره أن يفعل ما يشاء، بيدَ انّه لم يسجنهم ولم يضربهم، بل لم يحبس عنهم سهمهم في بيت المال، وكان ينظر اليهم كما ينظر لسائر الناس. كانوا احراراً في ابداء رأيهم، وكان الامام وأصحابه يواجهونهم ويتحدّثون اليهم فيما يعتقدون به بحريّة؛ كان الطرفان يتباحثان ويتحاوران ويرد

أحدهما على أدلّة الآخر. ربّما كان هذا المشهد وما ينطوي عليه من حرية لا سابقة له في الدُّنيا، اذ تتعامل الحكومة مع مناوئيها بهذا القدر من الديموقراطية»(٧١).

لقد جاءَ النمط الذي تعامل فيه الامام مع المناوئين والمعترضين على العكس تماماً من ذلك الأسلوب الذي كان سائداً في السنوات السابقة، ولاسيما على عهد عثمان، والذي كان يتمّ باسم الحكومة الاسلامية. على سبيل المثال، عندما عزل عثمان عبدالله بن مسعود عن منصبه في الكوفة وولّى مكانه الوليد بن عقبة، رأينا ابن مسعود يعترض على ما أصاب بيت المال من حيف عندما أراد أن يسلّم مفاتحه، اذ قال: «مَن غيّر غيّر الله ما به، وَمَن بدّل أسخط الله عليه، وما أرى صاحبكم الّا وقد غيّر وبدّل...».

نقل الوليد اعتراض عبدالله بن مسعود الى عثمان، فأحضر الى المدينة، وأساءوا معاملته في مسجد المدينة حتى كسروا أحد أضلاعه، ثم عدّوه مفسداً ومنعوه عن الخروج من المدينة(٧٢).

امّا عمّار بن ياسر فقد جرَّ عليه اعتراضه على الحاكم وانتقاده لأعماله المشينة، الضرب(٧٣).

وعندما قام الخليفة في وقت من الأوقات بتوزيع شيء من مجوهرات بيت المال على أقربائه، تراه قال في جواب اعتراض الناس عليه: «لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت أنوف أقوام». وعندئذٍ انبرى عمّار ليقول: «أشهد الله أن أنفي أوّل راغم من ذلك». وهذه الجملة لعمّار جرَّت عليه الكثير من الويلات، اذ اعتقل وَعذّب، حتى بلغ من أذاهم له ان غشي عليه من شدّة التعذيب، فجرّوا جسده الى بيت أمّ سلمة وقد فاتته صلاة الظهر والعصر والمغرب(٧٤).

وعندما حمل عمّار بن ياسر رسالة احتجاج بعض أصحاب رسول الله الى الخليفة، يسجّل التاريخ موقف الخليفة معه بهذا النصّ: «أمر غلمانه فمدّوا يديه ورجليه، ثمّ ضربه عثمان برجليه وهي في الخفّين على مذاكره، فأصابه الفتق وكان ضعيفاً كبيراً فغشي عليه»(٧٥).

هذان نمطان في التعامل ينتسبان الى حاكمين من قادة المجتمع الاسلامي. والذي يبدو أن الحاكم الاسلامي عندما يستند الى الحقّ، لا يرى نفسه بحاجة الى الضغط على مَن يعترض عليه، ويتحلّى بالسعة في تحمّل كلام المناوئين غير اللائق. امّا عندما يفتقر القائد الى دعامة الحقّ ـ في منصبه ووجوده ـ تراه لا يملك غير القوّة لادامة سلطته في مواجهة المعترضين ذوي الحق، والحؤول دون انتشار كلامهم واعتراضاتهم بأيّة وسيلة يستطيع، حتى باسكاتهم

والاجهاز عليهم نهائيّاً.

لم يكن الخوارج وحدهم أحراراً في ابداء نقدهم أثناء العهد العلوي الذي لم يدم طويلاً، بل كان سائر الأفراد والجماعات، يرون أنفسهم أحراراً في ابداء مايريدون ولو كان رأيهم خلافاً لرأي الامام عليه السلام. وبدوره كان الامام يجلس اليهم، يحادثهم بحريّة، دون ممارسة أي شكل من أشكال الضغط، فيفكك منطقهم وينقض حججهم. وما أكثر من انصاع لمنطقه وسلّم لحجّته. على سبيل المثال قدم اليه رجل ـ رسولاً من قوم من أهل البصرة ـ لما قرب منها في حرب الجمل، فكلّم الامام بما التبس عليهم، فاقتنع الرجل وزالت عن نفسه الشبهة، فطلب منه الامام أن يبايع، فقال: «فوالله ما استطعت أن أمتنع عند قيام الحجّة عليّ»[٧٦].

لم يكن الامام عليه السلام يستقبل نصائح أصحابه ولا يعرض عنها، بل كان يعنى أيضاً بما يصدر عن مناوئيه بدافع الصدق والاخلاص ومايكتسب صفة «النصيحة». ففي حرب صفّين اقترب من الامام أحد المقاتلين من جيش معاوية، وقد طلب منه أن يترك الحرب للحيلولة دون سفك دماء المسلمين. فأجابه الامام: «لقد عرفت ان ما عرضت هذا نصيحة وشفقة»[٧٧]. ثمّ أوضح له مسؤوليته في مواجهة معاوية.

الأرضية التي تتفتح فيها النصيحة

ترتبط فعالية الأمّة الاسلامية في المجال السياسي ومدى مشاركتها في برنامج الحكومة، بطبيعة تعامل النظام معها. فتارة يكون تعامل النظام السياسي بارداً يقوم على الاذلال بحيث لايترك باعثاً للانسان كي يفكّر جدّياً، ويبدي رأيه، ويمارس عملية البحث والنقد. فالنظام لايقيم وزناً للنصيحة وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأحياناً يتسم تعامل النظام السياسي بنزعة من الاستبداد والتحكّم بالسلطة، بحيث قلّما يجرؤ انسان على النقد والاعتراض وابداء الرأي.

لذلك كلّه يكتب الامام علي عليه السلام لمالك الأشتر: «ولاتصحّ نصيحتهم الاّ بحيطتهم على ولاة أمورهم، وقلّة استثقال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدّتهم»[٧٨].

ومعنى ذلك انَّ النصيحة لاتتحقّق للحاكم، الاّ عندما يحيط الشعب بالحاكم، ولايعدّ حكمه ثقيلاً، بحيث ينتظر ـ ويتمنّى ـ زواله.

فعندما تكون العلاقة ملتبسة بين الشعب والحكومة، وتكون ثمّة مسافة بين الشعب

والحاكم، لايبقى للنصيحة محل، بل تترك النصيحة وما يكنّه الناصحون من خير، مكانها الى التملّق والتصنّع.

ودفع مثل هذه المشكلات يعتمد على نظرة القائد الى نفسه وفي أيّة مرتبة يضع مقامه، فهل يرى نفسه في مرتبة «السلطة المطلقة على الشعب» وانّه أسمى من النقد وأرفع من اعتراض الآخرين أم انّه ينظر الى ذاته «أميناً مسؤولاً أمام الله والشعب»؟

لقد تكفّلت البحوث السابقة ببيان أسس هذه المسألة وأصولها وأنّ: «العلاقة في النظام الاسلامي ما بين الحاكم وأبناء الشعب، ليست علاقة السلطة المطلقة؛ أي ليس للحاكم مثل هذه السلطة والاحاطة على الشعب، بحيث لايحقّ للشعب ابداء الرأي وممارسة البحث والتقييم بشأنه»[٧٩].

ثمّة بالاضافة الى رؤية الحاكم للحكومة والسلطة وكيفيّة تعاطيه مع الشعب ولاسيما الآمرين بالمعروف والناصحين، تأثير آخر للمحتوى النفسي للحاكم وتربيته الأخلاقيّة، ممّا لاينبغي اغفاله.

الانسان المهذّب يسعى دوماً وراء معرفة عيوبه، ويعرف ان التوجّه لـ«محاسنه وكمالاته» مانع من رؤية العيوب، وسدّ دون التقدّم والكمال؛ يقول الامام الخميني:

«ليس بمقدور انسان أن يدّعي انّه مُبرّأ من العيوب ليس فيه أي نقص، واذا ما ادّعى ذلك انسانٌ، فهذا الادّعاء هو أكبر نقص فيه. اذا ما أراد الانسان أن يعمل لله؛ وأن يبلغ مقام الانسانية، ينبغي عليه أن يسعى دائماً لمعرفة عيبه، لا أن يسعى وراء ماينطوي على حُسن. فاذا ما سعى الانسان وراء عيبه فسيكون ذلك باعثاً لرفع ذلك العيب والتخلّص منه، أمّا اذا ما سعى وراء ما يحظى به من محاسن، فستتحوّل تلك الى حجاب أمام عينه يمنعه من رؤية عيوبه»[٨٠].

لذلك اذا ما اختطّ الانسان مساره صوب التكامل، تراه لاينتظر اطاعة الآخرين، ولايخشى نقدهم. يقول الامام الخميني:

«يوسوس الشيطان للانسان؛ يوسوس له بانّك صرت الآن صاحب سلطة، صاحب كذا، فما قيمة الآخرين وما شأنهم؟ لقد أصبحت الآن وزيراً، وينبغي للآخرين اطاعتك؛ وأن يطيعوك دون نقاش وبعيون مغمضة. [ويوسوس للآخر] انّك صرت الآن عضواً في [مجلس الشورى] لذلك ينبغي للآخرين أن يطيعوك؛ بل عليهم أن يطيعوك طاعة عمياء. وهذه الوساوس الشيطانية تنبثق لأنّ الانسان لم يبن نفسه، أمّا اذا كان الانسان قد بنى نفسه وربّاها، فلا يستاء أبداً لأنّ أحد الرعية انتقده؛ ولا يتذمّر من النقد أبداً»[٨١].

وهكذا نرى انّه ليس نقد الأصحاب والأحباب ونصيحتهم بنّاءً وحسب، بل كذلك ما يقوم به المناوئون من انتقاص واظهار للعيوب؛ ان لم يكن انتقاص المناوئين أكثر نفعاً وايجابية ممّا يظهره المريدون ويمتدح به الأصحاب؛ وفي الحقيقة أولئك هم الأصدقاء، وهؤلاء هم الأعداء: «ينبغي للانسان أن يذهب الى شخص عدوّ له لينظر ما يحكم به ازاءه، ليكتشف عيوبه عن هذا الطريق، فمثل هذه المعرفة لايستطيع أن يكتسبها الانسان من أصدقائه، بل عليه أن يتعلّم من أعدائه. الأعداء هم الّذين يكتشفون النواقص والعيوب. فمهما كان لكم ولنا من العيوب، ترى الأصدقاء يأتون ـ لأنّهم لا يريدون الحقّ للحقّ، ولا يعادون الباطل لكونه باطلاً ـ ويقولون: ما أحسن ما تحدّثتم به، وما أجمل المقالة التي كتبتموها. انّ أصدقاء الانسان هم أعداؤه الحقيقيون، وأعداء الانسان هم أصدقاؤه الواقعيون؛ لذلك على الانسان أن يتعلّم ممّن يشكل ويعترض عليه، كما عليه أن ينتبه الى أنَّ لسان أولئك الذين يمدحونه ـ ولاسيما في مواطن النقد ـ هو لسان الشيطان ذاته، وأنّ تأييدهم هو تأييد شيطاني»(٨٢).

مثل هذه التربية الانسانية والتقوى الالهية على مستوى قيادة المجتمع الاسلامي، هي أفضل أرضية لانبثاق روحية قول الحق، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الطرف الآخر فانَّ فقدان أخلاقية قبول النصيحة لايجرّ الى زوال مثل هذه الأجواء المليئة بالبركات وحسب، بل يجرّ الشخص نفسه الى الهلاك أيضاً، حتى يبلغ الحال بالعالم ـ مثلاً ـ أن يأنف من سماع الموعظة، فيكون مآله بحسب قول الامام الصادق عليه السلام الى الدرك الثاني من النار: «ومن العلماء اذا وُعظ أنف، واذا وَعَظَ عَنُف، فذاك في الدرك الثاني من النار»(٨٣).

ولو انّ الحاكم الاسلامي عني فعلاً بأهمّية حضور الشعب ونصائحه وأثرهما في سلامة النظام وقوّته، لوفّر الأرضية الاجتماعية لتفتح النصيحة في المجتمع وظهورها.

وفي هذا الاتجاه ثمّة تأثير بليغ لوفاء الحاكم بتعهّداته للشعب (الصغيرة منها والكبيرة)، والتزامه بما يبذله من وعود، لأنّ عدم العناية بالمواثيق ونقض الوعود، تتحوّل الى أرضية لسوء ظن الرعية وابتعادها عن المسؤولين، وامساكهم عن الحماية وبذل النصيحة. وفي هذا المضمار كان ممّا كتبه الامام علي الى مالك الأشتر، قوله عليه السلام: «ولا تحقّرن لطفاً تعاهدتهم به وان قلّ، فانّه داعية لهم الى بذل النصيحة لك وحسن الظنّ بك»(٨٤).

وماينبغي أن نفهمه من هذا النص للمولى أمير المؤمنين انَّ طلب النصيحة من الشعب من دون توفير الأسباب والأرضية المناسبة، هو طلب لا معنى له. كما انَّ هناك تأثيراً لمجموع عمل مسؤولي النظام في ايجاد روحية ابداء الخير وبذل النصيحة عند الشعب.

ومن جهة ثانية ثمّة تأثير لايضارع لتفتح النصيحة ونموّ ممارستها داخل المجتمع ودفع الشعب اليها، ينبثق من كيفية التعامل مع الناصحين، والقيمة التي توهب لنصائحهم. فهذه من أهمّ العوامل التي تسوق الأفراد صوب بذل الخير، امّا عدم العناية بأمثال هؤلاء الأشخاص المتحمّسين، فهو ممّا يبعث في ركودهم، ويقلّل من رغبتهم في بذل النصيحة، لأنّهم لايرون قيمة لكلامهم ولا أثر يترتّب عليه.

يقول الامام علي عليه السلام بعد واقعة التحكيم: «فانَّ معصية الناصح الشفيق، العالم المجرّب تورثُ الحسرة وتعقب الندامة...، فأبيتم عليّ اباء المخالفين الجفاة، والمنابذين العصاة حتى ارتأب الناصح بنصحه»[٨٥].

يشتمل النصّ العلَوي هذا على ثلاثة مباحث أساسية، هي:

١ ـ من أين تصدر النصيحة القيمة؟ من الشفيق العالم المجرّب.

٢ ـ ماذا يترتّب على اهمال مثل هذه النصيحة؟ تورث الحسرة وتُعقب الندامة.

٣ ـ توجب مخالفة الناصح الكسل، وتبعث على تركه لها:

حتى ارتاب الناصح بنصحه.

النصيحة ومسؤولية الحاكم الاسلامي

اذا أخذنا بنظر الاعتبار ما أولاه الاسلام من أهمّية لنصيحة أئمّة المسلمين، وما لهذه النصيحة من دور بنّاء مفيد في تكامل المجتمع وسلامته، فإنه تقع على عاتق الحاكم الاسلامي مجموعة وظائف عليه النهوض بها لكي تتحقّق النصيحة وتتجسّد عمليّاً، هي:

الخطوة الأولى: طلب النصيحة

لاتقتصر مسؤولية الحاكم الاسلامي على جلوسه في محلّه بانتظار أن يستقبل من يأتي اليه ناصحاً، بل ينبغي له أن يذهب تلقاء الشعب، فيستفيد من ادراكهم وشعورهم الاجتماعي، ويدعوهم لابداء رأيهم.

يقول تعالى: ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم... وشاورهم في الأمر ﴾[٨٦].

على هذا جرت سيرة النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله اذ كان يشاور الناس ويسألهم في المواطن الحسّاسة والقرارات الخطيرة، حتّى كان أحياناً يقدم آراءهم على رأيه في مقام التنفيذ، كما حصل في حرب أحد، اذ كان النبيّ يميل للبقاء في المدينة معه على رأي عدّة من

المهاجرين والأنصار، اذ قال صلّى الله عليه وآله: «امكثوا في المدينة، واجعلوا النساء والذراري في الاطام، فان دخلوا علينا قاتلناهم في الذرقة ونحنُ أعلم بها منهم وارموا من فوق الصياصي والاطام». بيد ان نفراً من الشباب الذي لم يحظ الحضور في بدر سألوا النبيّ أن يخرج المسلمون للحرب الى خارج المدينة: «اخرج بنا الى عدوّنا» ليس هذا وحده بل: «وقال رجال من أهل السنّ وأهل النيّة منهم حمزة بن عبدالمطّلب وسعد بن عبادة والنعمان بن مالك وغيرهم من الأوس والخزرج: انّا نخشى يارسول الله أن يظنّ عدوّنا انّا كرهنا الخروج اليهم جبناً عن لقائهم، فيكون هذا جرأة منهم علينا»(٨٧).

عندئذٍ قبل النبيّ رأيهم في مواجهة العدو والاستبسال في لقائه خارج المدينة، وعمل به بازاء تخليه عن رأيه.

وعندما اطّلع النبيّ على خبر قريش وحركتها صوب المدينة في غزوة الخندق، وضع الأصحاب في الصورة وراح يشاورهم. وبحسب الواقدي: «شاورهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وكان رسول الله يكثر مشاورتهم في الحرب، فقال: أنبرز لهم من المدينة، أم نكون فيها ونخندقها علينا، أم نكون قريباً ونجعل ظهورنا الى هذا الجبل؟»(٨٨).

كما كان الامام علي عليه السلام يحثّ أصحابه على ابداء الرأي واعانته بالنصيحة الصادقة: «فأعينوني بمُناصحة خليّة من الغش سليمة من الريب»(٨٩) وقوله: «فلاتكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل»(٩٠).

الخطوة الثانية: رفع الحجاب

من أجل بذل النصيحة للحاكم ينبغي أن يكون ثمّة امكان للوصول اليه. والمقصود بهذا الامكان ليس «الامكان العقلي» بل الامكان العادي الذي يحقّق للانسان سبيل الوصول للحاكم بسهولة ومن دون أن يهريق ماء وجهه، لكي يبذل له النصيحة بالحضور عنده بعيداً عن الحُجب.

ومن الواضح انَّ تهيئة هذه الأجواء هي من مسؤولية الحاكم ومن وظائفه، والاّ (في ظل غياب مثل هذا الجوّ) سيعيش الشعب من جهة حالة من المعاناة والضغوطات، ولأنّه لن يجد سبيلاً لايصال كلامه سيصير الى تناقله فيما بينهم. ومن جهة ثانية تفضي أجواء انغلاق أبواب النصيحة الى عدم اسفار الحقائق عن نفسها كما هي، اذ تُنقل له المساوئ وتصوّر له بلباس جميل، والأمور الحسنة بصورة سيئة، وتضخّم له صغائر الأمور، كما تعكس له الانحرافات بصيغة أمور صحيحة وهكذا.

والمهم علينا أن لانظنّ أن محض اسلامية النظام تجعل هذه الحالة «غير ممكنة» أو «مستبعدة». ففي اطار النظام العلوي، حتى لو كانت الشخصيّة المسؤولة من طراز مالك الأشتر فان «الاحتجاب عن الرعية» يحمل مثل تلك التبعات، لذلك يكتب اليه الامام في عهده: «فلاتطولنَّ احتجابك عن رعيتك فان احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلّة علم بالأمور، والاحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه، فيصغر عندهم الكبير ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسُنُ القبيح، ويُشاب الحقّ بالباطل، وانّما الوالي بشر لايعرف ما توارى عنه الناس به من الأمور»(٩١).

وامّا اذاكان النظام أمويّاً، فينبغي للانسان أن يزيل من ذهنه أساساً فكرة الوصول الى الحاكم، فهذا عبد العزيز بن زرارة أقام سنة كاملة ينتظر على باب معاوية فلم يؤذن له: «أقام عبد العزيز بن زرارة الكلبي على باب معاوية سنة في شملة من صوف ليأذن له»(٩٢).

الخطوة الثالثة: ايجاد الفضاء الحرّ

بعد أن تتهيّأ شروط الوصول الى الحاكم، يأتي الدور الى فضاء مجلس الحاكم، اذ يمكن لفضائه أن يكون مملوءاً بالصفاء والمودّة، وبالتالي يستطيع ذوو المعاناة والحاجات أن يتحدّثوا بما يريدون باطمئنان، كما يمكن أن يكون مجلس الحاكم محاطاً بالخوف والخشية والأجواء المرعبة، بحيث عندما يدخله الانسان تأخذه هيبة الحاكم، والنظرات الحادّة للحاشية، والتعامل الفج للحرّاس والشرطة والأعوان، فينسىكلّ شيء أو يفقد القدرة على الكلام، أو يتكلّم بتلكؤ ويخرج الكلمات بصعوبة: «وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من احراسك وشرطك حتى يكلّمك متكلّمهم غير متتعتع، فانّي سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول في غير موطن: لن تقدّس أمّة لايؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متتعتع»(٩٣).

والذي يؤسف أنَّ هذا النَّهج في سلوك الحكّام أهمل في تاريخ الاسلام، حتى تجد عالماً مثل الجاحظ ـ الذي يعدّ من متملّقي السلطة العبّاسية وصنائعها ـ عندما يتحدّث عن ملوك الفرس، تلفت نظره المجالس العامّة لبعضهم.(٩٤).

ينبغي للحاكم الاسلامي أن يوفّر للرعية فضاءً هادئاً وحرّاً، بعيداً عن أجواء الخوف والرعب، لكي يستطيع الشعب أن يعرض رغباته باطمئنان وراحة بال: «فلاتكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة»(٩٥).

الخطوة الرابعة: التحمّل وسعة الصدر

عندما تكون الأبواب قد فُتحت، وتحدّث الكثيرون، فمن الطبيعي أن يكون سماع بعض الكلام ثقيلاً على الحاكم يبعث فيه المرارة، وهنا يأتي دور «سعة الصدر» كرصيد يمنح الحاكم القدرة على سماع الآراء المعارضة، ويهبه قوّة التحمّل.

وفي الجهة الأخرى، نجد أنَّ الحاكم الطاغية يثار حتّى من كلمة «اتق الله»: ﴿ واذا قيل له اتق الله أخذته العزّة بالاثم فحسبه جهنّم ولبئس المهاد ﴾[٩٦].

يكتب المصلح الكبير والمفسّر القدير الشيخ محمّد جواد البلاغي في تفسيره: انّ هذه الآية تبيّن علامة من علائم الحاكم غير الديني اذا تولّى وصار متسلّطاً. ومثل هذا الحاكم المفسد اذا قيل له اتق الله ولاتفسد أخذته العزّة التي يراها لنفسه، فيأنف من قول القائل له اتق الله[٩٧].

يذهب العلّامة الطباطبائي والشيخ محمد عبده ان قوله تعالى فيالآية: ﴿ أخذته العزّة بالاثم ﴾ شاهد على أن «تولّى» في الآية التي قبلها هو بمعنى «الحكومة». يقول عبده في توضيح الآية: «هذا الوصف ظاهر جدّاً في تفسير التولي بالولاية والسلطة، فان الحاكم الظالم المستبدّ يكبر عليه أن يُرشد الى مصلحة، أو يحذّر من مفسدة، لأنّه يرى ان هذا المقام الذي ركبه وعلاه يجعله أعلى الناس رأياً وأرجحهم عقلاً؛ بل الحاكم المستبد الذي لايخاف الله تعالى يرى نفسه فوق الحقّ، كما انّه فوق أهله في السلطة، فيجب أن يكون أفن رأيه خيراً من جودة آرائهم، وافساده نافذاً مقبولاً دون اصلاحهم، فكيف يجوز لأحد منهم أن يقول له: اتق الله في كذا»[٩٨].

بعدئذ يشير مقرّر بحثه (رشيد رضا) الى ان سماع الموعظة والنصيحة لايصعب على القادة الدينيين، بل ربّى هؤلاء القادة أتباعهم على قول رأيهم دون توجس وخوف، بل كان هؤلاء يتحمّلون في اطار الحرية حتى الاهانة وسوء الأدب، وفي الوقت ذاته لم يكن صبر القادة والأئمّة باعثاً لتكفير أولئك وطردهم.

بعد صلح الامام الحسن عليه السلام مع معاوية، تحدّث حجر بن عدي مع الامام بصيغة لم تكن متوقعة أبداً من تابع مخلص مثله؛ قال: «لو انّك متّ قبل هذا اليوم ولم يكن ما كان، انا رجعنا راغمين بما كرهنا ورجعوا مسرورين بما أحبّوا».

تغيّر وجه الامام لما سمعه من حجر، بيدَ ان التأثّر لم ينعكس على كلامه وطبيعة موقفه،

بل التفت الى حجر وقال عليه السلام له: «ياحجر، ليس كل الناس يحبّ ماتحب، ولا رأيه رأيك، وما فعلت ما فعلت الّا ابقاءً عليك...»(٩٩).

وعندما يشهد فضاء التعامل مع الامام المعصوم هذا اللون من الكلام الذي ينمّ عن الجرأة وعدم الأدب(١٠٠)، فلنا أن نتصوّر مدى المجال المفتوح لتوجيه السؤال أو النقد المؤدّب؛ كما في قول من قال: «يا ابن رسول الله، داهنت معاوية وصالحته، وقد علمت ان الحق لك دونه، وان معاوية طاغ باغ»(١٠١).

وفيما يلي نموذج آخر يحكي سعة الصدر ومدى ما يتحلّى به ـ الامام ـ من تحمّل اعتراضات الأصحاب:

«جاء رجل من أصحاب الحسن عليه السلام يقال له سفيان بن ليلى، وهو على راحلته، فدخل على الحسن وهو محبت (جمع بين ظهره وساقيه بيديه) في فناء داره، فقال له: السلام عليك يا مذلّ المؤمنين، فقال له الحسن: انزل ولا تعجل، فنزل فعقل راحلته في الدار وأقبل يمشي حتى انتهى اليه، قال: فقال له الحسن: ما قلت؟ قال: قلت: السلام عليك يامذلّ المؤمنين، قال عليه السلام: وما علمك بذلك؟ قال: عمدت الى أمر الأمّة فخلعته من عنقك وقلّدته هذا الطاغية يحكم بغير ما أنزل الله. قال عليه السلام: سأخبرك لِمَ فعلت ذلك...»(١٠٢).

والأمر الطريف الذي يجذب الانتباه انَّ الامام سأله في نهاية الكلام عمّا جاء به الى هنا، فردَّ عليه الرجل: حبّكم والذي بعث محمّداً صلّى الله عليه وآله بالهدى ودين الحقّ. فبشره الامام بقوله: فأبشر ياسفيان، فاني سمعت عليّاً عليه السلام يقول: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: يرد عليّ الحوض أهل بيتي ومَن أحبّهم من أمتي كهاتين.

رجل آخر من أصحاب الامام الحسن اعترض عليه، بقوله: يا ابن رسول الله، أذللت رقابنا، وجعلتنا معشر الشيعة عبيداً، مابقي معك رجل. قال عليه السلام: وَمِمَّ ذاك؟ قال: بتسليمك الأمر لهذا الطاغية، قال: والله ما سلّمت الأمر اليه، الّا أني لم أجد أنصاراً، ولو وجدت أنصاراً لقاتلته ليلي ونهاري حتى يحكم الله بيني وبينه(١٠٣).

الخطوة الخامسة: ايثار القائلين للحق وطرد المتملّقين

ليسوا قلّة أولئك الذين يلعبون دور الموافق دائماً، اظهاراً لأنفسهم، لكي يرتقوا بهذا الأسلوب، سلّم السلطة سريعاً، ويفضوا الى أغراضهم. ومن مسؤولية الحاكم الاسلامي معرفة هذا الفريق وعزلهم عن الفريق الذي يجهر بالحق ويصدع به، وافساح المجال للفريق الثاني.

أقرب الناس للحاكم في النظام الاسلامي، هم الذين لايهابون الحقّ ولايؤثرون السكوت عن النواقص والعيوب، ويمتنعون عن النقد خشيةً على أنفسهم.

لذلك نجد ما أوصى به ـ بل ما أمر به ـ الامام علي مالكاً في عهده اليه: «ثم ليكن اثرهم عندك أقولهم بمرّ الحقّ لك، وأقلّهم مساعدة فيما يكون منك ممّا كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع»[١٠٤].

يعلّق كاتب معاصر على هذا النصّ العلوي بقوله: «أي مالك! اذا أردت أن تنعش جانبك الحسّي بقول من يقول: بلى سيّدي! فلاشكّ انّك ستجد من عبّاد الهوى من يفعل لك ذلك. سيزيّن هؤلاء لك التملّق ويحببونه اليك، حتى تصدّق ما يقولون، وعندئذٍ ستتخلى عن مؤهلاتك الحقيقيّة، بل ستنسى نفسك أيضاً، لاسيّما وان أولئك السيّئين لا يتركون حتى الكذب في اشباع ذائقتك الحيوانية.

سيعمد أولئك الى المبالغة والتهويل، وسيقولون لك باداءٍ تمرّنوا عليه وأتقنوه جيّداً: أجل سيدي! ليس في المجتمع ببركة حكومتك أي نقص اقتصادي! لقد حصل الشعب على حقوقه بأجمعه في ظلّ زعامتك! بل والأكثر من ذلك نجد ان الأشجار وفي ظل أنفاسك القدسية، راحت تعطي بدلاً من الكيلوات العشرة المعتادة ألف كيلوغرام من الثمر! بل راحت أشواك الصحارى تنثّ العطر مثل الورود! وفوق هذا وذاك صارت جميع مزارعنا وأشجارنا تُثمر ـ بفضل أنفاسكم القدسية! ـ على مدار الفصول الأربعة دونما توقّف! أي مالك! انّ كلاماً مثقلاً بالتملّق مثل هذا، ومملوءاً بكلمات المصانعة ممّا تخجل منه قواميس اللغة وكتبها، سوف ينعش الجانب الحسّي الحيواني في شخصية الحاكم الضعيف المغلوب على نفسه، بيد انّها ستسمّم جانبه النفسي وتدمّره، هذا اذا كانت قد بقيت له نفس»[١٠٥]. لأنّ المعيار في النظام الطاغوتي للبقاء، والأصالة فيه للدوام والاستمرار [بقاء الأشخاص وسعيهم للاستمرار في أماكنهم] فلن يكون ثمّة طرق غير التملّق والتأييد المطلق. ومن جهتهم ترى الرؤساء والمسؤولين يدفعون الشعب للمدح والتمجيد لا الى النصيحة، بل يحملونهم على التملّق والمصانعة.

ممّا يذكره الجاحظ ان عدّة من أهل المدينة دخلوا على عبد الملك بن مروان ومدحوا الحجّاج بن يوسف وأشادوا به، في حين ظلّ عيسى بن طلحة ساكتاً من بينهم، وعندما ترك الآخرون مجلس عبد الملك التفت اليه طلحة وذكر له: انّك سلّطت علينا الحجّاج بن يوسف، وهو يعمل بالباطل ويضطرنا عليه، حتى نمدحه من دون وجه حقّ[١٠٦].

الخطوة السادسة: تصديق الناصح واختيار النصائح

يصف القرآن نهج رسول الله صلّى الله عليه وآله في التعاطي مع كلام المسلمين، بقوله: ﴿ اذن خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ﴾[١٠٧].

ثمّة تفسيران لمعنى أنَّ النبيّ «اذن» هُما:

١ ـ ان مسموع النبيّ خير، لأنّ ما يسمعه صلّى الله عليه وآله امّا وحي وامّا نصيحة المؤمنين، وفي الاثنين خير لكم.

٢ ـ ان استماع النبيّ خير، وان لم يكن كلّ مسموع خيراً، كأن يستمع الى بعض ما ليس خيراً لهم، لكنّه يستمع اليه، فيحترم بذلك قائله، ثمّ يحمل ذلك القول منه على الصحّة، فلا يهتك حرمته ولا يسيء الظنّ به.

ومن هنا يظهر ان الأنسب سياق الآية هو الوجه الثاني، لأنّه أصحّ في نفسه، ولما عقبه بقوله: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين». وذلك ان الايمان هو التصديق، وقد ذكر متعلّق الايمان في قوله: «يؤمن بالله»، واما قوله: «ويؤمن للمؤمنين» فلم يذكر متعلّقه، وانّما ذكر ان هذا التصديق لنفع المؤمنين لمكان اللام، والتصديق الذي يكون فيه نفع المؤمنين حتى في الخبر الذي يتضمّن ما يضرّهم انّما هو التصديق، بمعنى اعطاء الصدق المُخبري دون الخبري، أي فرض ان المخبر صادق، بمعنى انّه معتقد بصدق خبره وان كان كاذباً لايُطابق الواقع[١٠٨].

تحدّثت هذه الآية الكريمة عن واحدٍ من خصائص النبيّ صلّى الله عليه وآله بوصفه قائداً للمجتمع الاسلامي. وفي ضوء هذه الخصلة يتعيّن على الحاكم الاسلامي أن يتعامل مع الناصحين بحسن الظن، وأن ينزع عن عينيه غشاوة سوء الظن في الفصل والقضاء، وان لايضع الناصحين لكلامهم المرّ أو الحسن في موضع التهمة ومظنّة السوء، لاسيّما اذا كان هو الذي طلب من الناصحين رأيهم، اذ من حقّهم أن يحسن بهم الظنّ.

وفي الخبر، قال الامام السجّاد عليه السلام: «وامّا حق المشير عليك فلاتتهمه فيما لايوافقك عليه من رأيه اذا أشار عليك، فانّما هي الآراء وتصرف الناس فيها»[١٠٩].

ان على الحاكم الاسلامي في الوقت الذي يصغي فيه لنصائح الناصحين أن يتعاطى وايّاها تعاطي الناقد البصير، ولايرتّب الأثر بصرف السماع: ﴿ فبشِّر عبادي الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب ﴾.

وبتعبير العلّامة الطباطبائي تتحدّث الآية عمّن «الحق والرشد هو مطلوبهم، ولذلك

يستمعون القول ولا يردون قولاً بمجرّد ما قرع سمعهم اتباعاً لهوى أنفسهم من غير أن يتدبّروا فيه ويفقهوه... انّهم طالبو الحقّ والرشد يستمعون القول رجاء أن يجدوا فيه حقّاً، وخوفاً من أن يفوتهم شيء منه»[110].

وهذا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يوصي ولده، بالقول: «واضمم آراء الرجال واختر أقربها الى الصواب وأبعدها عن الارتياب».

ومادام الحاكم الاسلامي يريد أن يعرف نقاط الضعف ويقف على مواطن الخطأ، فعليه أن يهتمّ بمختلف ضروب الرأي: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ».

ومفهوم هذا النصّ العلوي: ان من لايستقبل الآراء المختلفة، ولايسعه أن يتحمّل كلام الآخرين، فلن يعثر على الخطأ، ومادام يعدّ فكره أفضل من الآخرين فهو في معرض الهلاك: «من استغنى بعقله زلّ»[111] و«من استبدّ برأيه هلك»[112].

الخطوة السابعة: الدفاع عن حقوق الناصحين

يتحرّك الناصح في ممارسة النصيحة وفق تشخيصه للأمور، وبحسب ما لديه من معلومات. ومن الجلي انَّ ممارسة وظيفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو النصيحة، حتى لو تمّت في اطار النقد والاعتراض، فهي ليست مدعاة للتقييد وفرض الضغوط. واذا ما صادف وان كان الأعوان وحماة الحاكم ملكيين أكثر من الملك، وراموا التعرّض لحرمة الناصح أو الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر والتعدّي على حقوقه، فانَّ من وظيفة الحاكم أن يمنعهم، لأنّ ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لأئمّة المسلمين هو تعبير عن وظيفة اسلاميّة، وليست جرماً يستحقّ صاحبها الملاحقة!

في اطار الحكم العلوي، كان مناهضون كالخوارج في امانٍ مادامو لم يحملوا السلاح، وكانوا يحظون بكامل الحقوق الاجتماعية، من دون أن يكون من حقّ أحد أن يتعرّض لهم. وقد مررنا في مبحث «النقد في النظام الاسلامي» على بعض كلام الامام علي في هذا المضمار.

اطار النقد وحدوده

لما كان المناوئون والمستعمرون يخافون من قيام النظام السياسي الاسلامي وتحقّق الحكومة الاسلاميّة، تراهم راحوا يبذلون مساعيهم لتضليل الجماهير المسلمة وحرف أفكار المثقفين والمفكّرين بوصمها بالاستبداد، وان الشعب فيها ليس محروماً من حق النقد وابداء

الاعتراض وحسب، بل لا حقّ له أيضاً بمجرّد بحث ومتابعة الأمور الأساسية للمجتمع، وانما يتعيّن عليه محض الطاعة وهو مجبور على الاتباع دون مناقشة، لأنّه مع وجود رأي الشرع فلا معنى لرأي الشعب!

في هذه الشبهة التي تبعث على الغواية لم يتمّ التمييز بين الأحكام الالهية المستمدّة عن الوحي مباشرة، وبين أوامر القائد الناتجة عن تشخيصه. كما لم يميّز من جهة أخرى بين المنطقة الحرّة التي يجوز فيها البحث والدراسة النظرية، وبين المنطقة الممنوعة المتمثّلة بممارسة المعارضة العمليّة.

لقد حصل هذا التداخل والالتباس، في الوقت الذي كانت فيه الحدود واضحة بين تلك الأمور على مدار القرون الأربعة عشرة الماضية، وكان المسلمون والباحثون منتبهين اليها. على سبيل المثال عندما تحرّك النبيّ صلّى الله عليه وآله ومعه المسلمون الى غزوة بدر، طلب النبيّ من أصحابه أن يبدو رأيهم، واستشارهم في المنطقة التي ينزل بها الجيش. فكان ممّا سأله الحبّاب بن المنذر بن الجموح: يا رسول لله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة؛ فقال: يارسول الله، فان هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله ثمّ نغوّر ما وراءه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء. فما كان من النبيّ الاّ أن قبل وقال: لقد أشرت بالرأي[١١٣].

ومثل هذه الموارد كثيرة في تاريخ الاسلام، حيث كان أصحاب النبيّ منتبهين جيّداً الى الدائرة التي يجوز لهم بها اظهار الرأي، أما ما كان وحياً وأمراً من السماء فلا مكان فيه للرأي، بل هو التسليم والاتباع. وفي ضوء ذلك كانوا يبدون الرأي ويظهرون المشورة في الدائرة الأولى.

ففي غزوة الخندق وعندما دام حصار المشركين للمسلمين قرابة الشهر، رأى النبيّ ان يعطي قائد غطفان ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا عنه وعن أصحابه، بيدَ أنّ النبيّ قبل أن يمضي الصلح ويبرمه، عرض ذلك على قادة الأنصار، فكان ممّا أجاب به أسيد بن خضير: يارسول الله، ان كان الأمر من السماء فامضِ به، وان كان غير ذلك فوالله لا نعطيهم الاّ السيف.

ثمّ بعث صلّى الله عليه وآله على سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فذكر لهما أمر الصلح، واستشارهما فيه، فقالا له: يارسول الله، أمراً تحبّه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به لابدّ لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك الاّ لانني رأيت

العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدة، وكالبوكم من كلّ جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم الى أمرٍ ما. فقال له سعد بن معاذ: يارسول الله، قد كنّا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لايطمعون ان يأكلوا منها تمرة الّا قرىً أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالاسلام وهدانا له وأعزّنا بك وبه، نعطيهم أموالنا! ما لنا بهذا من حاجة، والله لانعطيهم الّا السيف.

عندما سمع النبيّ منهم ذلك أمر بصحيفة الصلح ـ وهي لم تمض بعد ـ فمحا ما فيها من كتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا؛ في اشارة لاستمرار المواجهة مع الأعداء(١١٤).

عندما تناول المفسّرون قوله تعالى: ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ أشاروا صراحةً الى الحدّ الذي يفصل بين النصّ الشرعي والأمر الالهي، وبين ماتجوز فيه المشورة.

فقد ذكر الآلوسي مثلاً انَّ المشورة تكون فيما لا نصّ شرعي فيه، والّا فلا معنى لها، وكيف يمكن العدول عن حكم الله الى آراء الناس(١١٥)؟

امّا الجصّاص فقد ذهب الى ان النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يستشير فيما لا نصَّ فيه، أمّا في المنصوصات فلاتجوز(١١٦).

امّا العلّامة الطباطبائي فيكتب في « الميزان » عن دائرة المشاورة:

ومواردها مايجوز للمستشير فعله وتركه بحسب المرجّحات. وامّا الأحكام الالهية الثابتة فلا مورد للاستشارة فيها، كما لا رخصة في تغييرها لأحد، والّا كان اختلاف الحوادث الجارية ناسخاً لكلام الله تعالى(١١٧).

التسليم أم البحث والتحقيق ؟

ماهو المطلوب في عهد حاكمية القادة الصلحاء والأنظمة المشروعة، هل هو التسليم أم البحث والدراسة والتنقيب؟ وهل تعدّ البحث والدراسة والتنقيب في آراء الحاكم أموراً غير سائغة في عهد شرعية الحكومة وتوفّر الحاكم المؤهّل، وان ماهو مطلوب التسليم لتلك الآراء وحسب؟ وهل ينطوي الحاكم الاسلامي على كلّ هذا القدر من « القداسة » بحيث ينبغي أن يكون بمنأى عن النقد « مصوناً » من انتقادات الآخرين؟ وهل انَّ « العصمة » أو « العدالة » في القائد تسلب الأمّة حق النقد والنقاش؟

ماينبغي أن نذكّر به انَّ هذا البحث يتحرّك في اطار دراسة شرعيّة النقد والاعتراض، ولا شأن له بدراسة شرعيّة أو عدم شرعيّة المعارضة العمليّة.

ينطلق أحد كبار المفكّرين الاسلاميين من قصّة موسى والخضر عليهما السلام في القرآن الكريم، لكي يتلمس الحدود الفاصلة بين السكوت والاعتراض بازاء القائد، حيث يكتب: «واحدة من النقاط المهمّة التي تُستفاد من هذه القصّة؛ ان التابع يسلم للقائد والمتبوع مادام الأخير لم يتجاوز الأصُول والمبادئ والقانون. امّا اذا رأى أنَّ المتبوع جاء بما يخالف الأصول والمباني فلا يسعه أن يسكت. والذي يبدو في هذه القصّة انَّ العبد الصالح الذي كان يصدر من أفقٍ رحب ينفذ الى باطن الأمور، لم يكن يفعل الذي يفعله خلافاً للأصول، بل الذي كان يقوم به يمثل عين التكليف. انّما السؤال: لماذا لم يصبر موسى وبادر للاعتراض، مع أنّه وعد العبد الصالح بعدم الاعتراض وألزم نفسه بالسكوت؟ ليس ثمّة ما يعيب في اعتراض موسى ونقده، وانّما كان النقص يتبدا في عدم اطّلاعه على سرّ الأمر وباطن الفعل. والّا لو كان قد اطّلع على سرّ ما يقوم به العبد الصالح لما اعترض، بل كان يتوق لبلوغ النهاية. ولكن مادام يقدّر ان الأعمال التي تصدر عن العبد الصالح متعارضة مع الأصول والأحكام الالهيّة، فان ايمانه لايسمح له بالسكوت، حتى ذهب البعض الى ان العبد الصالح لو كان كرّر فِعاله حتى القيامة، لما كفَّ موسى عن نقده والاعتراض عليه، الّا ان يتبيّن له سرّ الأمر»(١١٨).

ومن جهتهم راح المختصّون في علم الرجال يطرحون السؤال التالي حيال جرح وتعديل أصحاب الأئمّة: هل يستوجب الاعتراض على مقام الولاية جرحاً؟

ذهب المحقّق التستري الى تبرئة أمثال هؤلاء الأفراد مستفيداً من قصّة موسى والخضر. وفي هذا المجال كتب بشأن سفيان بن ليلى الذي خاطب الامام الحسن المجتبى عليه السلام بكلام عنيف اثر صلحه لمعاوية، ما نصّه: «واذا كان مثل موسى عليه السلام مع كماله، لمّا لم يفهم وجه الحكمة اعترض، لا غرر أن يعترض هذا مع نقصه. ولمّا بيّن له الحسن عليه السلام وجه الحكمة، قبل وسلّم، فهو سالم»(١١٩).

وبشأن قصّة موسى ثمّة نقطتان جديرتان بالدراسة والبحث، هما:

١ ـ لقد اختار موسى عليه السلام اتباع العبد الصالح بنفسه. وبديهي ان مثل هذا الاختيار لايبعث على سلبه المسؤولية واسقاطها عنه. لذلك كان يعترض في كلّ موطن يعتقد ان فيه تجاوزاً للقانون. بيدَ ان السؤال: هل تبقى هذه المسؤولية فيما اذا كان المتبوع منصوباً من قبل الله، وبالذات اذا كان معصوماً؟

٢ ـ لقد اتّبع موسى العبد الصالح في دائرته المحدودة وفي نطاق المسائل الفردية. ولكن اذا كان المتبوع قائداً اجتماعيّاً فهل يبقى مثل هذا الحق للتابع أم لا؟ أي هل تتمّ تبعيّة أفراد

المجتمع للقائد وفقاً لتشخيصهم [للتكليف والمسؤولية] في كلّ مورد من الموارد؟ وهل تسمح القصة باستنتاج مثل هذا؟

تحليل هذه الأسئلة والاجابة عنها يخرج عن اطار الموضوع. وعندما نعود الى أصل البحث نجد ان من حق الفرد أو الجماعة في المجتمع أن تمنح لهم الفرصة في الدراسة والبحث اذا طلبوا ذلك وأرادوه كمقدّمة للطاعة والاتباع. على سبيل المثال عندما وقع الشكّ والتردّد لمجموعة من أنصار عبدالله بن مسعود وهم الى جوار الامام علي عليه السلام في حربه مع معاوية، وراحوا يشكّون في مشروعيّة الحرب، ثم طلبوا من الامام الفرصة لبحث الأمر والتنقيب فيه وتفحّص أعمال معاوية، ثم يخوضون الحرب ضدَّ من تثبت عداوته، ترى الامام أجابهم الى ذلك بقوله: «مرحباً وأهلاً، هذا هو الفقه في الدين، والعلم بالسُنّة، مَن لم يرض بهذا فهو خائن جبّار»[١٢٠].

في النظام الاسلامي لايسلب حقّ الأفراد في البحث والتحقيق، ولايكفر أو يُهجر من يريد دراسة الموضوعات والتثبّت منها حتى يتّضح لهم الحقّ.

بديهي ثمّة من الأفراد من ينطوي على معرفة أعمق بالامام أمير المؤمنين. ومثل هذه المعرفة العميقة تقطع الطريق على الشكوك والوساوس. على سبيل المثال عندما ذكروا للامام في قصّة التحكيم ان مالكاً يصرّ على الحرب، ردّ عليهم بالقول: «ان الأشتر ليرضى اذا رضيت». وعندما أعطاه العهد، لم يكن مرتاحاً، بيدَ انّه قال: «ولكن قد رضيت بما صنع علي أمير المؤمنين ودخلت فيما دخل فيه، فانّه لايدخل الاّ في هدى وصواب»[١٢١].

ولكن في الوقت ذاته ينبغي الانتباه الى انّ ليس الجميع كمالك الأشتر. وقد ذكر الامام علي للقوم ان ليس فيهم اثنين كمالك الأشتر. ومن جهة ثانية لايرقى الى قمّة المجتمع الاسلامي دائماً شخص يمكن أن يقال عنه باطمئنان، انه: «لايدخل الاّ في هدى وصواب».

في ضوء ذلك لايمكن غلق باب البحث والتحقيق أمام عامّة المجتمع في مختلف أدوار الزعامة الاسلاميّة.

جواز التحقيق وأدلّة ولاية الفقيه

ترتد بيانات القائد الاسلامي في عصر الغيبة الى واحدة من الصيغ الثلاث:

١ ـ بيان الفتوى: وفي هذا القسم يضطلع القائد بمهمّة بيان الحكم الالهي في الموضوعات المختلفة. وهذه الأحكام تنبثق من دائرة فقاهته واجتهاده.

٢ ـ تشخيص الموضوعات: وفي هذا القسم يقوم القائد بابداء نظره حيال الموضوعات السياسيّة والاجتماعيّة، ويذكر مصالحها ومفاسدها. ونظريات القائد في هذا المجال تنبثق من رؤاه لمختلف مسائل المجتمع واحاطته بالموضوعات.

٣ ـ صدور الحكم: تحتاج ادارة المجتمع الاسلامي في بعض الموارد الخاصّة الى حكم الحاكم. وهذا الحكم يصدر من قِبل القيادة ويكون متّصلاً بدائرة «الولاية».

ومادام القسمان الأوّل والثاني خارجين عن دائرة «اعمال الولاية» فيمكن أن يكون نقدهما كلاميّاً، بل ومخالفة الحاكم فيهما عمليّاً، أمراً جائزاً. ولكن السؤال: هل ثمّة امكانية للبحث والمناقشة والسؤال والاعتراض على الحكم في الموارد التي يُدار فيها النظام على أساس حكم الحاكم؟

لقد جرت عادة الفقهاء على بحث الحكم القضائي للحاكم في موارد فصل الخصومة من كتاب القضاء؛ ولكن مادام:

أوّلاً: القضاء نفسه هو شعبة من الولاية؛ وانّ الحكم القضائي يكتسب قيمته بالاستناد الى الولاية.

ثانياً: وما دامت الأدلّة التي تبحث في هذا المضمار هي من الأدلّة المشتركة بين قيمة القضاء والولاية؛ ولمّا كان اتضاح دائرة الدليل ودلالته يكون الاستناد اليه متساوياً في البابين (القضاء والولاية)، فسنقوم من هذه الزاوية بدراسة كلمات الفقهاء والبحث فيها.

يعدّ الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) النظر في حكم الحاكم جائزاً في حدّ ذاته، مستدلاًّ على ان البحث في الحكم وابداء النظر فيه لايعدّ نقضاً للحكم. وهذا البحث يمكن أن تكون له أحكام مختلفة بحسب المورد، من قبيل: الوجوب، والاستحباب والحرمة.

يقول الشيخ الأعظم: «الظاهر ان النظر في حكم الحاكم في حدّ نفسه غير محرّم، لأنّه بمجرّده ليس نقضاً وان استلزم النقض في بعض الأحيان، بل قد يجب اذا رفع المحكوم عليه الأمر اليه مدّعياً جور الأوّل في الحكم. وقد يندب كما اذا أراد استفادة مطلب علمي أو حكمة عمليّة. نعم انّما يحرم النظر اذا انضمَّ اليه بعض الدواعي الفاسدة كالتجسس من العيب للتضييع والإذاعة واسقاط الحاكم عن أعين الناس وأمثال ذلك، ولعلَّ الحكم من المسلّمات»[١٢٢].

في ضوء هذا النصّ اتضح حريم اعتبار الحكم، وأنّ ماهو ثابت في الفقه هو «عدم جواز نقض الحكم»، وأن صرف النقد لايعني نقض الحكم. بديهي يمكن لمثل هذا النقد والبحث ان يمنح لجهات خارجيّة، بيدَ ان هذا ليس مورد بحثنا.

وكذلك منع الردّ على الحاكم لما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة ـ وهي تعدّ من أدلّة ولاية الفقيه ـ من النهي عن الردّ على الحاكم، بيد ان هذا النهي لايشمل الاعتراض على الحاكم وانتقاده؛ لما يلي:

أولاً: منع الردّ والاعتراض في الموارد التي لم يحكم فيها الحاكم بالظلم والجور. امّا اذا ادّعى أحدهم جور الحاكم، فلاحتمال وجود الصدق في دعوى المدّعي، فانّ ادعاءه يرجع الى الادّعاء المتمثّل بأن حكم الحاكم هو ممّا ينبغي نقضه. وبتعبير الشيخ الأنصاري: «قالوا ـ من غير خلاف ـ انّه لو ادّعى المحكوم عليه، ان الحاكم الأول قد حكم عليه بالجور وجب على الثاني النظر فيه...؛ لأنّ المنهيّ عنه في أدلّة النصب ليس الّا الردّ والنقض فيما اذا لم يكن الحاكم قضى عليهم بالجور. وفي غيره فيجوز الردّ، ودعوى الجور مراجعة الى دعوى ان حكمه ممّا ينبغي نقضه، وهي دعوى محتملة الصدق. فيدلّ على سماعها كلّ ما دلّ على سماع ساير الدعاوى، وليس من الردّ والاعتراض الممنوع في شيء»[١٢٣].

وفي كل الأحوال، فانّ ما جاء في المقبولة، هو: «فاذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه، فانّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على الله»[١٢٤].

ثانياً: ينبغي التفكيك بين مقولتي: «الردّ على الحاكم» و «النظر في حكم الحاكم» لأنّ البحث والنظر، بل وبيان الخطأ والاشتباه ليسا ردّاً للحاكم؛ وهذا صاحب الجواهر يذكر انّ الدعوى على الحاكم في حكمه قابلة للسماع لأنّ ذلك: «ليس من (الردّ) على الحاكم، بل هو من (بيان خطأ الحاكم) الذي هو غير معصوم»[١٢٥].

وامّا المرحوم السيّد فقد ذكر في ملحقات العروة الوثقى: اذا ادّعى المحكوم عليه بعد حكم الحاكم بعدم صلاحية الحاكم، أو خطأه واشتباهه في الحكم، أو انّه قصّر في المقدّمات، أو حكم بخلاف العدالة، فانّ دعواه قابلة للمتابعة بمقتضى عموم الأدلّة.

ثمّ أضاف: «وامّا عن بعضهم من عدم سماعه لأنّه أمين الامام عليه السلام وأيضاً فتح هذا الباب موجب للطعن في الحكّام، فلا وجه له»[١٢٦].

وكلام صاحب العروة هنا ناظر لما جاء في كلمات المحقّق الاردبيلي من استدلال على عدم سماع البيّنة ضدّ الحاكم مطلقاً، وما ردّ عليه المحقّق النراقي، من ذكر النقاط التالية:

١ ـ كون الحاكم أميناً فرع أهليّته، فان ثبت فسقه فليس أميناً للامام عليه السلام.

٢ ـ وفي حال عدم اثبات فسقه، يمكن سدّ باب تفسيق سائر الحكّام بتعزير المدّعي لأنّه أهان العلماء.

٣ ـ اذا كان هذا الحاكم أمين الامام عليه السلام فانّ الفقهاء والحكّام الآخرين ممّن يظهرون النظر، هم أمناء الله أيضاً، واذا ما قدحوا فيه لضعف فلا يضرّ ذلك، بل يكون باعثاً لسعي الحكّام الآخرين اجتناب العيوب، وهذه بذاتها مصلحة.

٤ ـ ان عدم العناية بمثل هذه الشكاوى يكون باعثاً لابطال حقوق الناس.

٥ ـ اذا كان في العناية بهذه الدعاوى والاصغاء اليها باعث على اهانة الحاكم؛ فان هذه الدعاوى اذا ثبتت فسيكون الحاكم مستحقّاً للاهانة. واذا لم تثبت فلا اهانة، بل ربّما يوجب ذلك العزّة.

قال في المُسند: «احتج المحقّق الأردبيلي على عدم سماع البيّنة مطلقاً بأنّه أمين الامام، وفتح هذا الباب موجب لعدم اجراء الأحكام، والطعن في الحكّام فلايقبلون القضاء. وفيه: كونه أميناً في زمن الغيبة فرع أهليته، فان ثبت الفسق فليس أميناً، والاّ يمكن سدّ باب تفسيق ساير الحكّام بتعزير المدعي حيث أهان العلماء مع انّ العدول والحاكم الآخر أيضاً أمناء الله. فان كان الحاكم العدل أميناً لايقدحون فيه، ولايضرّ القدح، بل ذلك موجب لسعي القضاة في الاجتناب عن العيوب أو سترها، فهو أيضاً مصلحة تامّة...»[١٢٧].

أضاف: «وقد يستشكل في سماع هذه الدعوى بايجابه اهانة الحكّام وتزهدهم في الحكم، وايجابه للعسر والحرج وافضائه الى التسلسل. ويُجاب عن الأوّل بمعارضته بايجاب عدم السماع لابطال حقوق الناس مع انّه ان ثبت مايدّعيه فلا بأس بالاهانة، بل ينبغي أن يستهان، والاّ فلا اهانة، بل ربّما يوجب العزّة. والثاني بمعارضته أيضاً بايجابه العسر والحرج على الناس في تضييع حقوقهم لو لم يسمع، والثالث بمنع الافضاء».

ان الهدف من وراء نقل كلمات أساطين الفقه هو أن نقف على كيفيّة تعاطيهم مع أدلّة نصب الفقيه؛ وبه يتّضح انّه ليس ثمّة تعارض بنظر هؤلاء بين أدلّة النصب وجواز البحث في حكم الحاكم؛ كما ليس ثمّة تلازم ـ بنظرهم ـ بين نصب الحاكم من جانب الامام عليه السلام وبين تفحّص حكمه والنظر فيه. ومن جهة أخرى بلغت عناية هؤلاء بحفظ حرمة الحاكم حتّى قالوا: «يحرم النظر اذا انضمّ اليه بعض الدواعي الفاسدة كالتجسّس عن العيب للتضييع والاذاعة، واسقاط الحاكم عن أعين الناس».

ومن جهة حقوق الناس فقد بلغت عنايتهم بها انّهم رفضوا أن يحوّلوا مسألة «قداسة الحاكم» الى ذريعة لتضييع حقوق الآخرين، حتى لو تمثّلت المسألة على مستوى احتمال تضييع حق فردي.

ان الفقهاء الذين تحدّثوا عن شرطين أساسيين في الحاكم الاسلامي هما العدالة والفقاهة، وعدّوه أميناً للامام عليه السلام منصوباً من قبله، لم ينظروا اليه في شأن يصير معه فوق الخطأ والاشتباه والجور، ولم يعتبروا حكمه مصوناً من النقد والنظر والاعتراض.

ومع ان الفقهاء لم يجيزوا الردّ على الحاكم، بيدَ انّهم أوضحوا حدود الردّ الممنوع وبيّنوا دائرته، وصرّحوا بأنَّ بيان الخطأ هو غير الردّ على الحاكم.

وبهذا الشأن ننقل كلاماً للمحقّق الاشتياني لكي نتبيّن مايلي: هل يمنع البحث والنظر في حكم الحاكم من وجهة نظر هذا الفقيه لأنّه: «يستلزم التفتيش عن عدم صلاحيته»؟ وهل البحث في الصفات الواقعيّة للحاكم وتفحّصها يعدّ في حدّ نفسه عيباً محضاً أو تفتيشاً للعيب؟ واذا كان تفحّص هذه الصفات تفتيشاً عن عيب الحاكم فهل يعدّ ذلك محرماً؟

يقول المحقّق الاشتياني: «قد يتوهّم حرمة النظر من دون ادعاء المحكوم عليه الحكم بالجور؛ من حيث استلزامه الفحص والتفتيش عن عيوب الناس. وجه الملازمة انّه مُستلزم للتفتيش عن فسق الحاكم وهو محرم بالكتاب والسنّة...؛ فساد هذا الوهم. امّا أوّلاً: فللمنع من كون مجرّد التفتيش عن الواقع فحصاً عن عيب أحد، وثانياً: سلمنا كونه مستلزماً للفحص عن خطأ الحاكم في اجتهاده، لكنّه ليس الخطأ في الاجتهاد عيباً بعد فرض معذورية المجتهد فيه، وان سُمّي مجرّد الخطأ في الاجتهاد عيباً نمنع كون الفحص عن كلّ عيب حراماً حتى مثل هذا العيب. فان قيل نفرض الكلام فيما اذا كان الاطلاع بعد الفحص، على فسق الحاكم بتقصير في اجتهاده، قلنا: أوّلاً: ان مجرّد الاطلاع على الفسق أحياناً لايسمّى فحصاً عن الفسق كما لايخفى، اذ الفحص عن الشيء لايطلق اذا كان غرض الشخص من أولي الأمر بالفحص، الوصول اليه. وثانياً: سلمنا كونه فحصاً عن العيب، لكن نمنع من كون الفحص عنه في المقام حراماً، بل هو نظير الفحص عن أحوال الرجال والشهود وغيرهما»[١٢٨].

حفظ الحدود

في الوقت الذي أكَّد الاسلام حق الأمّة في نصيحة الحاكم ونقده، تراه حافظ على حرمة القائد في المجتمع ولم يغفل عنها، بل رعاها من خلال أحكامه المختلفة. كما تبيّن لنا شطر من ذلك فيما نقلناه من نصوص الشيخ الأنصاري.

وكمثال آخر يوصي الامام علي عليه السلام في عهده لمالك أن يختار من العمّال: «ممّن لاتبطره الكرامة فيجترئ بها عليك في خلافٍ لك بحضرة الملأ»[١٢٩].

وهكذا ينبغي أن تبقى شوكة الحاكم الاسلامي محفوظة في المجتمع، لأنّ باضعافه تضعف مرتكزات النظام، ممّا يفضي لأن يطمع الأعداء بالقضاء عليه.

في جواب الامام الرضا عليه السلام على رسالة محمّد بن سنان، تراه ذكر علّة حرمة الفرار من الحرب بما يفضي اليه من الاستخفاف بالأئمّة العادلة، وما يقود اليه في النهاية من جرأة العدوّ على المسلمين. يقول عليه السلام: «حرّم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين والاستخفاف بالرسل والأئمّة العادلة وترك نصرتهم على الأعداء...؛ لما في ذلك من جرأة العدو على المسلمين»[130].

ان مخالفة القيادة الاسلامية ومناهضة امام المسلمين هي جريرة خطيرة وخطأ عظيم، حتى قال الشيخ الصدوق في ذلك: «انّه متى أمره امام المسلمين بالطلاق فامتنع ضربت عنقه لامتناعه على امام المسلمين»[131].

لقد أراد الاسلام من عموم الأمّة أن يراعوا في جميع شؤونهم الدفاع عن امام المسلمين؛ وان يتحرّزوا المواطن التي تُهتك فيها حرمته. فعن أبي عبدالله عليه السلام: قال رسول الله: مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلايجلس في مجلس يُسبّ فيه امام أو يُعاب فيه مسلم»[132].

اما لو توانت الأمّة في النهوض بهذه المسؤولية، ولم تدافع عن حريم الولاية، فان ما سيؤول اليه تضعيف القيادة، هو ذهاب العزّة والكرامة عن الأمّة الاسلامية وهيمنة الذلّ. عن أبي جعفر عليه السلام: «من قعد في مجلس يُسبّ فيه امام من الأئمّة، يقدر على الانتصاف فلم يفعل، ألبسه الله الذلّ في الدُّنيا وعذّبه في الآخرة، وسلبه صالح ما منَّ به عليه من معرفتنا»[133].

(قال في المنجد: انتصف: أخذ حقّه منه حتّى صار وايّاه على النصف؛ انتقم منه).

الهوامش

(١) أصول الكافي، ج١، ص٤٠٣.
(٢) الوافي، ج٢، ص٩٩.
(٣) بحارالأنوار، ج٢٧، كتاب الامامة، باب٣.
(٤) أصول الكافي، ج١، ص٤٠٣.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) بحار الأنوار، ج٢، ص١٤٩.
(٧) خصال الصدوق، ص١٤٩.
(٨) بحار الأنوار، ج٢٧، ص٦٧.
(٩) مرآة العقول، ج٤، ص٣٢٤.
(١٠) الوافي، ج٢، ص٩٨.
(١١) تحف العقول، ص٤١.
(١٢) بحار الأنوار، ج٧٥، ص٦٦.

(١٣) تفسير القمّي، ج ٢، في ظلال سورة النصر.
(١٤) أصول الكافي، كتاب الحجّة، باب مايجب من حقّ الامام على الرعية وحقّ الرعية على الامام، ح ٣.
(١٥) نهج البلاغة، خطبة ٢٠٦، طبعة فيض الاسلام.
(١٦) شرح الملّا صالح المازندراني على أصول الكافي، ج ٩، ص ٩٤؛ ومرآة العقول، ج ٩، ص ١٤٢.
(١٧) الأعراف: ٦٢.
(١٨) الأعراف: ٦٨.
(١٩) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٢٨.
(٢٠) المصدر نفسه، الكتاب رقم ٧٣.
(٢١) شرح ابن ميثم، ج ٥، ص ٥٤؛ شرح ابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ١٠٨.
(٢٢) نهج البلاغة، الخطبة ٣٤.
(٢٣) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٢٩.
(٢٤) مرآة العقول، ج ٤، ص ٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٤٩، ج ٥، ص ٥٣٦.
(٢٥) الوافي، ج ٢، ص ٩٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣٦.
(٢٧) نهاية ابن الأثير.
(٢٨) أحمد البرزنجي، النصيحة العامّة لملوك الاسلام والعامة، ص ٣.
(٢٩) محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ١١٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢١.
(٣١) المحقّق السبزواري، روضة الأنوار، ص ١١.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٣٣) نهج البلاغة، عهد مالك الأشتر.
(٣٤) محمد تقي جعفري، حكمت اصول سياسي اسلام (بالفارسية) ص ١٩٠.
(٣٥) النائيني، تنبيه الأمّة، ص ١٢ - ١٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٣٧) صحيفة النور، ج ١٤، ص ٢٣٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٣٠.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٧.
(٤١) الاستاذ مطهري، جواب الاستاذ على الانتقادات الموجّهة لكتاب «مسألة الحجاب»، ص ٧١.
(٤٢) من المؤكد ان سوْق الكلام على هذه الشاكلة ينطوي على قدر كبير من المغالطة وتزوير الوعي. فهذه العلاقة والتصوّر المنبثق عنها، كانت سائدة في الغرب قبل قرون، ولا وجود لها الآن ازاء تطوّر النظرية والممارسة السياسية معاً، في ظل ما شهدته الحياة السياسية في الغرب من تقدم، في اطار النظم الديمقراطية، وفي المرحلة الليبرالية - الديموقراطية الراهنة. وقد كان على صاحب المقال ان يلتزم الأمانة في توضيح هذه المفارقة. على أنّ اثبات تمايز الاسلام، لا يستدعي مثل هذه المغالطة. كما كان ينبغي للمقارنة ان تستقرّ على اركان واضحة. فاما أن يقارن بين حقّ الامة في واقع الممارسة السياسية كما هي عليه الآن بين المسلمين وفي الغرب، أو أن تتمّ المقارنة في حدود الموقف النظري، وعندئذ سنصطدم ايضاً بانّ النظرية السائدة الآن في الغرب ليست كما صوّرها كاتب المقال بتاتاً. [المترجم]
(٤٣) اقول ان مثل هذا التفكير - وربما أسوأ منه بحكم ما كان يغلّف به نفسه من اطر الشرعية - كان سائداً أيضاً في الحياة الاسلامية وعلى مدار قرون مديدة من تاريخ المسلمين. واذا قيل انّ الامر

يختلف بين الطرفين؛ باعتبار انّ النظرية والممارسة المنبثقة منها كانا يتوحّدان في الغرب في تمثّل المعنى المذكور، فيردُ عليه أنها ليست قليلةً نظريات الفقه السلطاني التي اضفت الشرعية ـ وما تزال ـ على ممارسات الاستبداد وسوّغت الواقع من خلال ذلك.

وما أريد ان اخلص اليه: اننا نحتاج الى دقّة كبيرة في الدراسات المقارنة بين الغرب وعالم الاسلام، اذ لم تعد تكفي الانطباعات العابرة والرؤى المستعجلة المدفوعة بحماس اثبات تمايز الاسلام، ولو على حساب عدم الدقة في الكشف عن واقع الآخر. [المترجم]

(٤٤) الاستاذ مطهري، الدوافع نحو المادية، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٥.

(٤٥) تنبيه الأمّة، ص٧٨، ٧٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٥٣ ـ ٥٥.

(٤٧) صحيفة النور، ج١٣، ص ٢٤٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ج٨، ص٤٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ج٨، ص ٦٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٩٤.

(٥١) نهج البلاغة، الخطبة ٣٤.

(٥٢) أصول الكافي، كتاب الايمان والكفر، باب نصيحة المؤمن.

(٥٣) مكاسب الشيخ الأنصاري، طبعة دار الذخائر، ج١، ص١٧٦؛ جواهر الكلام، ج٢٢، ص٦٧.

(٥٤) الامام الخميني، المكاسب المحرّمة، ج١، ص ٢٩٠.

(٥٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٩.

(٥٦) شرح ابن ميثم، ج١، ص٣٢٣.

(٥٧) شرح ابن أبي الحديد، ج١، ص٢٩٧.

(٥٨) البقرة ١٥٩.

(٥٩) شرح ابن أبي الحديد، ج١، ص٢٩٦.

(٦٠) نهج السعادة، ج٢، ص ٣١.

(٦١) المصدر نفسه، ص٣٣٦.

(٦٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٢١.

(٦٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٢١.

(٦٤) نهج السعادة، ج٢، ص٣٢٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٣٤٢.

(٦٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٧.

(٦٩) المصدر نفسه، الخطبة ١٧٧.

(٧٠) نهج السعادة، ج٢، ص٣٢٥.

(٧١) جاذبة ودافعة علي عليه السّلام (بالفارسيّة) ص١٤٣.

(٧٢) الغدير، ج٩، ص٣، ٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص٦.

(٧٤) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص١٦.

(٧٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٩.

(٧٧) نهج السعادة، ج٢، ص٢٢٦.

(٧٨) نهج البلاغة، عهد مالك الأشتر، ص١٠٠٦، طبعة فيض الاسلام.

(٧٩) محمد تقي جعفري، حكمت أصول سياسي اسلام، ص ٣٩٤ (بالفارسية).

(٨٠) صحيفة النور، ج١٧، ص ١٦١.

(٨١) المصدر نفسه، ج١٣، ص٧٢.

(٨٢) المصدر نفسه، ج١٤، ص٩٧.

(٨٣) بحار الأنوار، ج٢، ص١٠٨.

(٨٤) نهج البلاغة، عهد الأشتر، ص١٠٠٦، طبعة فيض الاسلام.

(٨٥) نهج البلاغة، الخطبة ٣٥.

(٨٦) آل عمران: ١٥٩.
(٨٧) الواقدي، المغازي، ج١، ص٢١٠.
(٨٨) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٤٥.
(٨٩) نهج البلاغة، الخطبة ١١٧.
(٩٠) المصدر نفسه، الخطبة ٢٠٦.
(٩١) نهج البلاغة، عهد الأشتر، ص١٠٢٤، طبعة فيض الاسلام.
(٩٢) ابن أبي الحديد، ج١٧، ص٩٣.
(٩٣) نهج البلاغة، عهد الأشتر، ص١٠٢١، طبعة فيض الاسلام.
(٩٤) الجاحظ، التاج، ص٢١١.
(٩٥) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٦.
(٩٦) البقرة ٢٠٦.
(٩٧) تفسير آلاء الرحمن، ج١، ص١٨٤.
(٩٨) رشيد رضا، المنار، ج٢، ص٢٥٠.
(٩٩) بحار الأنوار، ج٤٤، ص٥٧.
(١٠٠) الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٩.
(١٠١) علل الشرائع، ج١، ص٢١١.
(١٠٢) بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢٣، ٥٩؛ شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص١٦.
(١٠٣) الاحتجاج، ج٢، ص١٢.
(١٠٤) نهج البلاغة، عهد الأشتر، ص٩٩٩، طبعة فيض الاسلام.
(١٠٥) محمد تقي جعفري، مصدر سابق، ص٢٢٠.
(١٠٦) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص٣٢.
(١٠٧) التوبة ٦١.
(١٠٨) الميزان، ج٩، ص٣١٥.
(١٠٩) تحف العقول، ص٢٦٩.
(١١٠) الميزان، ج١٧، ص٢٥٠.
(١١١) الكافي، ج٨، ص١٩.
(١١٢) نهج البلاغة، ص١١٦٥، طبعة فيض الاسلام.
(١١٣) الواقدي، المغازي، ج١، ص٥٣ ـ ٥٤.
(١١٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٧٨.
(١١٥) الآلوسي، تفسير روح المعاني، ج٢٥، ص٤٢.
(١١٦) الجصاص، أحكام القرآن، ج٢، ص٤١.
(١١٧) تفسير الميزان، ج٤، ص٧٠.
(١١٨) الشهيد مطهري، ده گفتار (بالفارسية) ص١١٥.
(١١٩) التستري، قاموس الرجال، ج٥، ص١٤٢.
(١٢٠) ابن أبي الحديد، ج٣، ص١٨٦.
(١٢١) نهج السعادة، ج٢، ص٢٨٠.
(١٢٢) الملّا حسين قلي الهمداني، القضاء الاسلامي، تقريرات الشيخ الأنصاري، ج١، ص٢١٤.
(١٢٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٧.
(١٢٤) الكافي، ج٧، ص٤١٢.
(١٢٥) جواهر الكلام، ج٤٠، ص١٠٥.
(١٢٦) العروة الوثقى، ج٣، ص٣٠.
(١٢٧) النراقي، المستند، ج٢، ص٥٢٩.
(١٢٨) الآشتياني، كتاب القضاء، ص٥٩.
(١٢٩) نهج البلاغة، عهد الأشتر، ص١٠١٥، فيض الاسلام.
(١٣٠) وسائل الشيعة، ج١١، ص٦٦.
(١٣١) المصدر نفسه، ج١٥، ص٤٥٤.
(١٣٢) المصدر نفسه، ج١١، ص٥٠٧.
(١٣٣) المصدر نفسه، ج١١، ص٥٠٤.

النظام السياسي الاسلامي والأنظمة الديمقراطية والثيوقراطية
دراسة مقارنة في المباني النظرية وآليات التطبيق

علي المؤمن*

قبل الدخول إلى صلب الموضوع، لابدّ من التوقف عند مقدمتين مهمتين:

الاولى: ان ما نعنيه بالنظام السياسي الإسلامي هنا، هو النظام القائم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولهذا النظام خصوصية تنحصر به، وينفرد فيها عن كل الانظمة التي حكمت باسم الاسلام منذ نهاية عهد الخلافة الراشدة. وتعود هذه الخصوصية الى انه أوّل تجربة للحكم الاسلامي تعتمد نظرية مدرسة أهل البيت عليهمالسلام في الحكومة، وتحديداً في عصر الغيبة، وهي نظرية فقهية متكاملة سبقت قيام هذا النظام، ونبتت جذورها مع إشراقة شمس الإسلام. وفي النتيجة، فإن نظام الجمهورية الإسلامية هي تجربة فريدة على مستوى الفكر السياسي والنظرية السياسية والاجتماعية، وعلى مستوى القانون أيضاً استفاد من التجارب البشرية النافعة التي تمثّل نتاجات عقلية محايدة في الأطر العامة المشتركة، وتحديداً في مجال الصياغات الفنية والآليات المحضة للنظم السياسية والاجتماعية الأخرى البعيدة عن الأطر الآيديولوجية، الا أنّ أشكاله وصيغه وقوانينه لا تعبّر عن تجارب بشرية

* باحث اسلامي، ومستشار تحرير مجلة التوحيد.

بحتة، لأنه يستند الى أصلين مقدسين ثابتين: القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

الثانية: ان مصادر دراسة هذا النظام والنظرية التي أفرزته، وعلاقته بكلّ من الديمقراطية والثيوقراطية، والموقف منهما، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ مؤلّفات الإمام الخميني ومحاضراته وخطبه ورسائله، على اعتبار ان هذا النظام هو افراز لفكر الإمام الخميني ونظريّته السياسيّة الإسلاميّة.

٢ ـ دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، باعتباره الصيغة القانونيّة للنظام السياسي الإسلامي. إضافة إلى بعض موضوعات القانون الدستوري في الجمهورية الإسلاميّة.

٣ ـ الشروحات الأصيلة على فكر الإمام الخميني وعلى دستور الجمهورية الإسلاميّة. ونقصد بها شروحات تلامذة الإمام الخميني وقادة الثورة الإسلاميّة ومفكّريها، وفي مقدّمتهم الإمام الخامنئي، إضافة إلى شروحات المتخصّصين من أساتذة القانون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

واستحضار هاتين المقدّمتين، خلال معالجة موضوعات الدراسة، كفيل بإعطائها البُعد العملي المطلوب، واحتفاظها بمسارها الموضوعي، دون أن تتحوّل إلى دراسة إعلامية أو سياسيّة تحمل أهدافاً خاصّة.

تحديد المفاهيم

الوقوف على حقائق المفاهيم والمصطلحات الداخلة في إطار الدراسة، من خلال مصادرها الأصليّة، سيساعد على تحديد الموضوعات وحصر الأفكار في دائرة التعريفات والحقائق المتّفق عليها. وفي مقدّمة تلك المفاهيم والمصطلحات: النظام الإسلامي، الديمقراطية، الثيوقراطية، والنظام السياسي.

١ ـ النظام الإسلامي

وهو إطار شامل يجمع في داخله عدّة أنظمة فرعية، أبرزها النظام السياسي أو نظام الحكم، والنظام الاقتصادي، والنظام الاجتماعي، وبذلك فهو التعبير الخارجي عن القانون الإسلامي لتنظيم حياة البشر بكلّ جوانبها. فالإسلام شرع متكامل ختم الله تعالى به الأديان، لتنظيم حياة الإنسان بصورتها النهائيّة التي أرادها لها الله تعالى. يقول الإمام الخميني:

«الإسلام يخطط لحياة الإنسان حتّى قبل أن يولد، ويعيِّن له المسار وهو عضو في العائلة، وفي المجتمع... وهو ينظّم العلاقات بين البلدان، والوشائج التي تربط الشعوب بعضها ببعض... ولم يقتصر على الصلاة والدعاء والزيارة، وإنّما هي باب من أبواب أحكام الإسلام، وثمّة أبواب أخرى، منها السياسة وإدارة البلاد»[1].

وقد أوضحت المادّة الثانية من دستور الجمهورية الإسلامية الأسس التي يقوم عليها النظام الإسلامي بما يلي:

«١ ـ الإيمان بالله الأحد (لا إله إلّا الله) وتفرّده بالحاكمية والتشريع...

٢ ـ الإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساسي في بيان القوانين.

٣ ـ الإيمان بالمعاد...

٤ ـ الإيمان بعدل الله في الخلق والتشريع.

٥ ـ الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرّة، ودورها الأساسي في استمرار الثورة التي أحدثها الإسلام.

٦ ـ الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة، وحريّته الملازمة لمسؤوليّته أمام‌الله»[2].

ثمّ تقول المادّة (نفسها) بأنّ النظام الإسلامي «يؤمِّن القسط والعدالة، والاستقلال السياسي والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والتلاحم الوطني»[3].

ومن هنا فالنظام الإسلامي يقف في شرعيّته على أساس تفرّد الله بالحاكمية والتشريع. ومن خلال الوحي الإلهي بيّن الله تعالى للبشر أساليب تنظيم حياتهم، وهي الأساليب التي تتلخّص في مفهوم «النظام الإسلامي». وكان الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم، هو واسطة ذلك البيان والبلاغ. أي ان مهمّة إقامة النظام الإسلامي وقعت أساساً على عاتق الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم. وحمّل المهمة بعده أوصياءه.

وخلال غيبة الوصي الثاني عشر (وفق مدرسة أهل البيت) يأخذ المهمّة بالنيابة الفقهاء العدول من خلال التعيين النوعي. ويقوم أهل الحل والعقد (الخبراء الذين تنتخبهم الأمّة) بالكشف عن أحد هؤلاء الفقهاء العدول ليكون رئيساً للنظام الإسلامي وإماماً للأمّة، أو يتصدّى أحد أولئك الفقهاء العدول مباشرة لمهمّة إقامة النظام الإسلامي. وهو ما حصل خلال مسيرة الدولة الإسلامية في إيران.

وقد صوّتت الأمّة في إيران على إقامة النظام الإسلامي بكليّاته السابقة. وجاء دستور

هذا النظام ملتزماً بكلّ أحكام الإسلام، ليأخذ موضوع حاكمية الإسلام مساراً عمليّاً، وليس مجرّد تسمية. وهو ما عبّر عنه الإمام الخميني بقوله: «ليس المقصود أن يكون اسم نظامنا هو النظام الإسلامي، بل المطلوب أن يحكم الإسلام وقانونه في حكومة الإسلام. ويجب أن لايحكم الأشخاص وفقاً لآرائهم الشخصيّة، فنحن نريد أن تكون أحكام الإسلام هي السائدة في كلّ مجال، وأن تكون أحكام الله هي الحاكمة على جميع الأصعدة»[٤].

ويتميّز النظام الإسلامي بتوازنه في كلّ المجالات، ولاسيّما في مجال منح الأمّة حقوقها، والنظرة للدنيا والآخرة. كما يتميّز بكونه نظام القانون وحكومته حكومة القانون، الذي هو فوق الجميع، بمن فيهم رئيس النظام. وهو ما عبّرت عنه المادّة السابعة بعد المئة من دستور الجمهورية الإسلاميّة: «يتساوى القائد مع كلّ أفراد البلاد أمام القانون»[٥].

من هنا فالنظام الإسلامي يختلف شكلاً ومضموناً عن الأنظمة السياسية والاجتماعية الأخرى. يقول الإمام الخميني: «الحكومة الإسلامية لاتشبه الأشكال الحكومية المعروفة. فليست هي حكومة مطلقة يستبدّ فيها رئيس الجمهورية برأيه، عابثاً بأموال الناس ورقابهم... وانّما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثّل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنّما هي دستورية بمعنى ان القائمين بالأمر يتقيّدون بمجموعة الشروط والقواعد المبيّنة في القرآن والسنّة، والتي تتمثّل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهي. ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أنّ ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقنّنون ويشرّعون، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عزّوجلّ، وليس لأحد أن يشرّع، أو يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان»[٦].

وبذلك فالنظام الإسلامي لايشبه الأنظمة الوضعية المعاصرة ولا تلك التي حكمت باسم الدين، سواء في الغرب أو في بلاد المسلمين. فالدولة الثيوقراطية التي حكمت باسم الدين في الغرب كانت دولة الكنيسة والدير ودولة رجال الدين، وقمع الرأي والاجتهاد. امّا الدولة السلطانية التي حكمت باسم الدين في بلاد المسلمين فكانت دولة السلطان الذي يحكم بالوراثة، دون أن تختلف أساليب حكمه وشكل حكومته ومضمونها عن حكومة أي قيصر وكسرى وفرعون وإمبراطور.

والنظام الإسلامي الحاكم في إيران يتبنّى بالكامل مدرسة أهل البيت عليهمالسلام في

المجالين العقيدي والفقهي، واستلهم شكل حكومته من نظرية الإمام الخميني في «ولاية الفقيه»، وهي النظرية التي بلورت الفكر السياسي لمدرسة أهل البيت عليهم السّلام.

٢ ـ الديمقراطية

وهي مفهوم واسع فضفاض، ساهم في إثرائه، عبر عقود طويلة من الزمن كثير من المفكّرين السياسيّين، كلٌّ حسب نظرته لهذا المفهوم، فجاء إطاراً كبيراً يجمع في داخله العديد من التيّارات الفكرية، التي تتّفق على بعض الخطوط العامّة، وتختلف في معظم التفاصيل. بيد أنّ الديمقراطية تبلورت بمرور الزمن في الديمقراطيات الحديثة المطبّقة ـ بشكل أو بآخر ـ في الغرب، وعُرفت بالديمقراطية التقليديّة الغربية. ويعود تاريخ الديمقراطية إلى المدن اليونانية القديمة مثل أثينا واسبارطة، التي تمّ فيها تطبيق نوع من أنواع الديمقراطية. ومن هنا اشتقّت الكلمة من اللغة الاغريقيّة، إذ انها تتكوّن من مقطعين: ديموس (Domas) بمعنى الشعب، وكراتوس (Kratos) بمعنى حكم، فيكون معنى الكلمة «حكم الشعب»[٧].

أي انّ مفهوم الديمقراطية يتّسع لكل فكر سياسي يعتمد الشعب مصدراً للسيادة وأساساً للسلطة. ومن أبرز أنواع الديمقراطيّة:

أ ـ الديمقراطية المباشرة: ويقوم فيها الشعب بنفسه ودون واسطة بمهامّ السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة. أي ان الشعب لاينتخب ممثليه في السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة، بل يمارسهما بنفسه، وهذا النوع هو الأساس الذي قام عليه مفهوم الديمقراطية بأصوله الاغريقيّة. ثمّ بلور صيغته المعاصرة ودعمه المفكّر الفرنسي «جان جاك روسو»، ولكنّه أسس لمفهوم جديد هو «العقد الاجتماعي» الذي تكون الديمقراطية وفقه بصورة اتفاق وتراضٍ وعقد بين أفراد الشعب من جهة، وبينهم وبين الشخص الذي يمنحونه حقّ الحكم من جهة أخرى. وهذا النوع من الديمقراطية ليس له مصداق خارجي في الوقت الحاضر.

ب ـ الديمقراطية شبه المباشرة: وفيها ينتخب الشعب ممثّليه ليكونوا نوّاباً عنه في السلطة التشريعيّة، كما ينتخب انتخاباً مباشراً أو غير مباشر مسؤولي السلطة التنفيذية، مع احتفاظ الشعب بحقّه في محاسبة السلطات والاعتراض عليها، وتقرير المسائل الرئيسيّة عبر الاستفتاء، وحقّ الاقتراح الشعبي. وتحاول معظم دساتير البلدان الديمقراطية اعتماد هذا النوع من الديمقراطية.

جـ ـ الديمقراطية النيابيّة : وفيها ينتخب الشعب نوّاباً عنه لتولي مسؤولية الحكم كاملة، دون أن يتمتعوا بالحقوق التي يتمتّع فيها الشعب في الديمقراطية شبه المباشرة[٨].
ومن هنا تسعى الديمقراطية التقليدية بأنواعها كافّة إلى تحقيق ممارسة الشعب للسلطة وإلى حكم الشعب لنفسه. ورغم أن للديمقراطية أبعاداً وتأثيرات اقتصادية واجتماعية، إلاّ أنّها تعدّ مذهباً سياسيّاً، يعتمد على أساس نظري، يتمثّل في كون الشعب مصدراً للسيادة أو الحاكمية، وعلى أساس عملي، ويتمثّل في ممارسة الشعب للسلطة، بشكل مباشر أوغير مباشر.

٣ ـ الثيوقراطية

وهي نظرية في السلطة، أوسع من الحكم الديني، وأساسها إرجاع الحقّ في ممارسة السلطة إلى كونه حقّاً إلهيّاً، ويرتبط مباشرة بالإرادة الالهيّة. وقد سيطرت هذه النظرية على أوروبا في العصور الوسطى، وأعطتها الكنيسة المسيحية دعماً شرعياً، بناءً على تأييد أعلام المسيحية السابقين، «كالقديس بولس والقديس بطرس، وفلاسفتها، فكرة الخضوع والاستسلام (للسلاطين النابغين) الذين فرضتهم الإرادة الإلهيّة على الناس!»[٩].
ومن هنا كان الحكم الثيوقراطي حكماً مطلقاً لايحدّه حدّ. وتتلخّص الفكرة العامة للثيوقراطية التي تجمع في إطارها ثلاث نظريات فرعية، في موضوع السيادة ومصدرها، فتضع للسيادة مصدراً واحداً فقط، هو الله تعالى. وهذه النظريات:
أ ـ الطبيعة الإلهيّة للحكّام : وهي أولى النظريات الثيوقراطية، إذ يعود ظهورها إلى الحضارات القديمة، في روما وإيران ومصر والصين واليابان. وتتلخّص النظرية في تقديس الامبراطور أو الملك، باعتباره الاله نفسه أومظهر الإله أو ابنه أو ربيبه، وأنه صاحب سيادة وسلطة مطلقتين.

ب ـ الحقّ الإلهي المباشر : وظهرت بعد المسيحية، فلم يعد للحاكم طبيعة إلهية، بل إنّه إنسان اختاره الله واصطفاه ومنحه السيادة والسلطة على البشر. وبذلك فهو صاحب سلطة مطلقة أيضاً، لأنّه يحكم بإرادة إلهية ويستمدّ سلطته من الله. وقد اعتنقت الكنيسة المسيحية هذه الفكرة، واستطاعت من خلالها بسط نفوذها وسلطتها على أوروبا، وإن كان الامبراطور والملك أو الأمير هو الذي يحكم في الظاهر. وبهذا الشأن يقول القديس «بوسيه» المعاصر لملك فرنسا لويس الرابع عشر: «ان الله هو الذي يعيّن الملك ويضعه على العرش»[١٠]. كما قال

بعض ملوك أوروبا: «اننا لم نتلق التاج إلّا من الله ولنا وحدنا سلطة القوانين ولانخضع في عملنا لأحد»[11].

ج ـ **الحقّ الإلهي غير المباشر**: وقد ظهرت في أعقاب الصراع بين الكنيسة المسيحية وملوك أوروبا، وهو ما دفع بعض المفكّرين السياسيّين، ومن أبرزهم القديس توما الاكويني، إلى القول بأنّ الله تعالى يختار الحاكم بواسطة الشعب. أي ان الإرادة الإلهيّة تتدخّل لتختار الامبراطور أو الملك، ولكن ليس بشكل مباشر، بل من خلال اختيار الشعب له بتوجيه إلهي. وهذه النظرية تتمسّك بالفكرة العامّة للثيوقراطية، ولكنّها تحاول أن تعطي لنفسها مظهراً ديمقراطيّاً[12].

والنتيجة التي تخرج بها كلّ هذه النظريات تتلخّص في ان الحاكم الثيوقراطي هو حاكم مطلق، وانّه غير مسؤول أمام أي إنسان آخر ولا أي مجلس ولا الشعب نفسه، وانّه يقف فوق القانون، ولا يقبل النقد والاعتراض والنصح، لأنّه يحكم بإرادة إلهيّة.

٤ ـ النظام السياسي

النظام السياسي لأي دولة يحدّده هيكل نظام الحكم والمؤسّسات السياسيّة العاملة فيه وطريقة ممارسة السلطة، اضافة إلى غايات النظام وأهدافه، والتي تتدخّل ـ باعتبارها القواعد الفكرية التي يقف عليها النظام ـ في صياغة شكل النظام وآليات عمله وأجهزته. ويمكن تحديد مفهوم النظام السياسي في التعريف التالي: «مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها، تبيّن نظام الحكم ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها، ومركز الفرد منه وضماناته قبلها، كما تحدّد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على المجتمع وكيفية تفاعلها بعضها مع بعض، والدور الذي تقوم به كل منها»[13].

ومن هنا فموضوع النظام السياسي ليس شكل الدولة أو شكل الحكومة، فموضوع شكل الدولة والحكومات يتمّ دراسته في مادّة القانون الدستوري، لأنّه يركّز على الجانب القانوني وحسب، في حين ان مدلول النظام السياسي أوسع من الجوانب القانونية لنظام الحكم. فمثلاً نجد ان بعض أنظمة الحكم من ناحية الشكل ملكية، وأخرى جمهورية، أو انّها مركزية أو اتحادية، ولكنّها جميعاً تنتمي إلى نظام سياسي واحد، كما هو الحاصل في بريطانيا وفرنسا وألمانيا ـ مثلاً ـ إذ تنتمي إلى الأنظمة السياسية الديمقراطية، وتحديداً الديمقراطية الغربية

التقليديّة. وبذلك فإنّ النظام السياسي لمعظم الدول لايحدّده شكل هذه الدولة أو شكل حكوماتها، وإنّما يحدّده المذهب السياسي الذي يتبنّاه نظام الحكم[١٤].

وعلى مستوى النظام السياسي الإسلامي، فإنّ هذه القضية تبقى مدار بحث ونقاش، فهل هذا النظام يحدّد شكل الدولة وشكل الحكومة؟ أم ان الموضوعين منفصلان؟ ولكن الحقائق التمهيدية التي يفرزها الفقه السياسي الإسلامي الأصيل (وليس السلطاني) تؤكّد أن شكل الحكومة الإسلامية لايمكن أن يكون ملكيّاً وراثيّاً، أمّا شكل الدولة، أي كونها اتحادية (فدرالية) أو موحّدة، فيحدّده الاجتهاد الإسلامي الذي يراعي ظرفي الزمان والمكان.

ووفقاً للاتجاه الغالب في دراسة مادة الأنظمة السياسيّة، فإنّ أساتذة الأنظمة السياسيّة المعاصرة[١٥] يقسمونها إلى ثلاث مجموعات:

١ ـ الديمقراطيات التقليدية، ومثالها: الولايات المتّحدة الأميركية وبريطانيا وفرنسا وألمانيا واسبانيا.

٢ ـ الأنظمة الدكتاتورية أو الشمولية، وتنقسم إلى قسمين يختلفان في الأسس الفكرية ويلتقيان في كثير من النتائج، وهما:

أ ـ الدكتاتوريات الفردية، ومثالها ألمانيا الهتلرية وايطاليا الموسولينية وبعض دول العالم الثالث.

ب ـ الدكتاتوريات الطبقيّة، ومثالها الأنظمة الماركسية ،كالاتحاد السوفيتي السابق والصين الحالية.

٣ ـ أنظمة العالم الثالث، أو الأنظمة المختلطة أو التوفيقية.

ولكن بعد ظهور نظام جديد مختلف تماماً عن الأنظمة السابقة، هو النظام السياسي الإسلامي، فإنّه من الأجدر اعتماد تقسيم جديد، على النحو التالي:

١ ـ الأنظمة الديمقراطية التقليدية.

٢ ـ الأنظمة الدكتاتورية (الفردية والطبقية).

٣ ـ الأنظمة المختلطة (التوفيقية).

٤ ـ النظام الإسلامي

والتقسيم الأخير يمكن أن يعتمد موضوع مصدر الحاكمية أو السيادة أساساً له. فالنظام الديمقراطي يكتسب سيادته وشرعيّته من سيادة الشعب. والنظام الدكتاتوري الفردي من

سيادة الفرد نفسه، باعتباره يمثّل خلاصة الأمّة التي (بُعث!) فيها. والنظام الدكتاتوري الطبقي من سيادة الطبقة. امّا الأنظمة التوفيقية فإنّها تتخبّط في موضوع السيادة، فهي وإن حاول معظمها أن يجعل الشعب مصدراً لسيادته، إلّا ان القوّة الفعليّة في الحقيقة هي مصدر هذه السيادة. ويتميّز النظام الإسلامي في كونه يكتسب سيادته وشرعيّته (من الناحية الفقهية) من الحاكمية الإلهية، كما يحظى بمشروعية شعبية (من الناحية القانونية الدستورية)، وهو ما ثبتته المادة (٥٦) من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. أي ان «الشعب على أساس إيمانه بشرعية الإسلام، فإنّه يقبل ولاية الفقيه في إدارة النظام الاجتماعي، والولي الفقيه ينفِّذ على أساس تقواه وعلمه حكم الله عزّوجل»[١٦]، في حين ان الأنظمة الثيوقراطية تفتقد في أصولها الفكرية وتجربتها التاريخية، إلى المشروعية الشعبية، رغم ادعائها أنّها تكتسب سيادتها من الله تعالى. (وسنأتي على مجال المقارنة في موضوع السيادة في فقرات قادمة).

النظام الإسلامي والتعامل مع التجارب البشرية

ينظر النظام الإسلامي إلى تجارب البشرية وانجازاتها نظرة معيارية فاحصة، فلاينظر لها نظرة واحدة، قاعدتها الرفض المطلق أو القبول المطلق، بل انّه يفرِّق بين المنجزات التي تشكّل هوية أو مذهباً فكرياً أو نظرية اجتماعية أو مجالاً روحيّاً، وهي المنجزات المنحازة، وبين المنجزات التي تعبِّر عن جانب تقني وآلي وتنظيمي. وشعاره في ذلك الآية الكريمة: ﴿الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾[١٧]. ويقول بعض المفسِّرين ان أحسن القول لايقتصر على كونه الدين، بل انّه يشتمل على مطلق القول. وهو ما يمكن أن نطلق عليه الخبرة أو التجربة البشرية.

والنظام السياسي الإسلامي المتمثّل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، درَس بعمق كل الإنجازات البشرية وتوقّف عند التجارب والنتاجات والخبرات الحيادية، كالعلوم والتقنيات الإدارية، والنظم السياسية، والهياكل التنظيمية الدستورية، وتحديداً جوانبها التي «لاتتضمّن موقفاً من الكون والحياة والإنسان والوجود، أي انّها لاتحمل بالضرورة سمات الهوية الحضارية والثقافية»[١٨]، واستثمر المفيد والنافع منها، بعد ان أخضع هذه النتاجات لمعاييره ومقاييسه التي هي مقاييس الشريعة الإسلاميّة، وقبِل بها على الأسس التالية:

١ ـ عدم تعارضها مع النظرية السياسية الإسلامية، والتقائها في المفاهيم العامّة لهذه

النظرية.

٢ ـ حيادها الآيديولوجي، وكونها مجرّد آلية وأسلوب فنّي وتنظيمي.

٣ ـ فائدتها ونجاحها، قياساً بما أنجزته البشرية في المجالات نفسها.

وتطويع مثل هذه النتاجات البشرية واستخدامها، لايعني تبني النظام الإسلامي لها بالكامل، أو اعتماد مبانيها النظرية والفكرية، والتشبّه بجذورها وخلفياتها التاريخية والظروف الاجتماعية التي أدّت إلى ظهورها.

فمثلاً استخدام النظام الإسلامي آليات وتقنيات الديمقراطية لايعني أنّه نظام ديمقراطي بالمعنى الفكري والفلسفي للديمقراطية. وكذلك فإنّ التقاء النظام الإسلامي ببعض مباني الأنظمة الثيوقراطية لايعني أنّه نظام ثيوقراطي. وهكذا الأمر في استخدام الشكل الجمهوري للحكومة، واستخدام بعض أساليب النظام الرئاسي، أو الشكل المركزي والموحّد للدولة.

ومن هنا، فالنظام الإسلامي لايرفض الديمقراطية بالمطلق ولا يقبلها بالمطلق، ولايقبل الثيوقراطية ولا يرفضها بالمطلق، فربّما تلتقي معه الديمقراطية في بعض أساليبها وربّما تتعارض. بيد أنّ مجالات اللقاء هذه تذوب في الاطار العام للنظام الإسلامي، وتكون جزءاً من أساليب النظام الإسلامي في ممارسة السلطة.

وهذا الأمر يؤكّد حقيقة أصالة النظام السياسي الإسلامي، وأنّه بعيد كلّ البعد عن الأنظمة المختلطة أو التوفيقيّة أو التوليفيّة. فمثلاً الشكل الجمهوري المتبنى من قبل النظام الإسلامي مقيّد بآيديولوجية وعقيدة وقواعد فقهية، تتدخّل في التعبير عن مبادئه وأهدافه، وفي صياغة شكل نظامه السياسي. كما ان نظام ممارسة السلطة فيه يختلف عن النظم السائدة التي تطرحها الديمقراطيات التقليديّة، كالنظام الرئاسي أو النظام البرلماني وغيرهما. والنتيجة أنّ نظام الحكم وشكل الدولة والحكومة والنظام السياسي ومؤسّساته الدستورية في الدولة الإسلاميّة، ليست مجرّد آليات لممارسة السلطة، أو أنّها حيادية عقائديّاً، بل إنّها في الأطر العامة ـ والأطر الخاصّة غالباً ـ تنطلق من العقيدة والشريعة الإسلاميّة، أو لا تتعارض معها.

ومن هنا فإنّ كثيراً من الآليات والتقنيات التنظيمية التي استخدمها النظام السياسي الإسلامي خاضعة للتجربة، وتدخل في إطار المتغيّرات، لأنّها بالأساس تعبّر عن رأي بشري وموقف اجتهادي، ومن ذلك ـ مثلاً ـ طريقة الانتخابات، ووجود بعض المناصب، كمنصب رئيس الوزراء أو رئيس الجمهورية، والتقسيمات الإدارية ـ السياسيّة، ومعظم التسميات التي

تطلق على المناصب الحكوميّة.

يقول أحد المفكّرين السياسيّين في الجمهورية الإسلاميّة: «ان المتّبع حالياً هو أن يكون اشتراك الشعب في انتخابات رئاسة الجمهورية ومجلس الشورى اشتراكاً مباشراً. وهذا مجرّد مخطّط، لايعني أنه استخرج من الفقه. بل إننا نستخرج ولاية الفقيه من الفقه. ثمّ تقوم ولاية الفقيه بالتخطيط لأفضل أنواع الحكومة، بالصورة التي يكتشفها عقلاء الزمان. إن عقلنا العرفي يحكم بهذا. ومن هنا فبابه مفتوح للتكامل في المستقبل»[١٩].

وهذا الأمر ينفي أي شكل من أشكال التوليفية في النظام السياسي الإسلامي. فقد دعا بعض التيارات المتغربة في إيران، في بداية انتصار الثورة الإسلاميّة، إلى ابتداع نظام جديد في شكله ومضمونه ومسمّياته، يتم فيه الأخذ من الأنظمة المعاصرة، ولاسيّما الديمقراطية الغربيّة. إلّا أنّ الأمّة ـ وعلى رأسها الإمام الخميني ـ رفضت هذا المشروع، وأكّد الإمام أصالة النظام الإسلامي، فقال في إحدى كلماته: «هؤلاء لايعرفون ماهو الإسلام، وهم يخالفون نهضة الإسلام، وإذا كانوا معارضين لهذا النظام، فهم معارضون للإسلام أيضاً... انهم يريدون تحقيق غايات أخرى، ولايريدون أن يبقى هذا النظام ولا الإسلام. انهم يريدون جمهورية ديمقراطية، وديمقراطية بالمعنى الذي أتى به الغربيون إلى هذا البلد، وليس هو بالمعنى الذي يوجد في الغرب نفسه، فشكل الجمهورية التي أقاموها في هذا الدول الغربية لم يأتوا به إلى إيران حتى الآن. النمط الذي دخل إيران من الديمقراطية والحرية والاستقلال وتلك الأمور التي وردت إيران حتى الآن هي من النوع الذي كان الشاه المقبور يرفع عقيرته بها ويردّد اسمه دائماً ويصفه بـ(الحضارة الكبرى). فكانت حضارته تلك التي رأيتموها... فلاتسيروا علىهذا المنهج ولا تقلِّدوا الغربيين والشرقيّين»[٢٠].

وكان معظم أولئك التوفيقيين يقفون وراء ذريعة منع الاستبداد، والحيلولة دون قيام حكومة استبدادية في إيران، جازمين بأنّ الحكومة الدينيّة (الإسلاميّة) لايمكن أن تكون شعبية!. وهم بذلك يستحضرون التجربة التاريخية للحكومات الثيوقراطية المسيحية التي قامت في الغرب خلال العصور الوسطى، وكذلك التجربة التاريخية للحكومات السلطانية المسلمة، كالأموية والعباسية والعثمانية. وهذا القياس غير صحيح مطلقاً، وذلك للاختلاف الكبير بين الثيوقراطية والسلطانية من جهة، والنظام الإسلامي الأصيل من جهة أخرى.

يقول الإمام الخامنئي: «إنّ الأحداث التاريخية أدّت إلى ظهور نمط من الأفكار، بين

صفوف الباحثين والعقلاء، يقوم على أساس الزعم بأن الحكومة الإلهية (أي الدينية) لايمكنها أن تكون شعبية. أي ان الحكومة الدينية حكومة استبدادية بالضرورة، فإذا قامت حكومة شعبية في مجتمع ما، فلا مجال فيه لحكم الدين»[٢١].

وقد حاول كثير من المفكّرين المسلمين إقامة نوع من المصالحة بين الإسلام وبعض المذاهب السياسيّة الوضعية، وفي مقدّمتها الديمقراطية والثيوقراطية. ويبدو ان هذه المصالحة كانت قسرية، إذ كانت هذه المذاهب السياسية هي المقياس والمعيار في هذه المصالحة. فعلى مستوى المقارنة بين الإسلام والديمقراطية كان محمّد ضياء الدين الريس في كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» الذي صدر عام ١٩٥٢، هو رائد هذا العمل. إذ حاول فضّ الاشتباك بين الإسلام والديمقراطية والخروج بنتيجة مفادها أنّ الإسلام لايتعارض مع الديمقراطية، بل يدعو إلى معظم أفكارها[٢٢].

امّا الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون» فإنّه أوّل من قال بأن النظام السياسي الإسلامي هو نظام ثيوقراطي، وأطلق عليه «الثيوقراطية الإسلامية» بعد أن قارن النظام الإسلامي مع الثيوقراطية المسيحية في أوروبا، من منطلق اشتراكهما في كونهما نظامين إلهيين! ولكنّه من أجل تنزيه النظام الإسلامي من الاستبداد، ابتدع مصطلحاً جديداً أطلق عليه «الثيوقراطية الديمقراطية»، أو الحكومة الإلهية ـ الديمقراطية[٢٣].

وهذا هو بالتحديد ما نعنيه بالإقحام القسري للإسلام ونظامه السياسي لتقريبهما من المذاهب السياسية التي ظهرت في الغرب. في حين ان الإسلام لايحتاج إلى هذا الإقحام والمصالحة، مهما كان هدف الكاتب ونواياه، لأن للإسلام رأياً واضحاً في مضامين الدولة وأهدافها وغاياتها ونظمها العامة، اما استخدام بعض إنجازات الإنسان وخبراته من آليات وتقنيات فهو لايعني مطلقاً إقحام الإسلام في مصالحة مع المذاهب السياسية الأخرى، بل هو استخدام يدخل في إطار الأسس التي مرّ ذكرها.

مجالات التقاء الديمقراطية بالنظام الإسلامي

تأسيساً على ما سبق، فإن للنظام الإسلامي مشروعه الحضاري الخاص به، والذي يتضمّن منطلقاته ومبانيه وأهدافه وغاياته ووسائله، وهو مشروع يختلف عن المشاريع

الحضارية التي تحمل أسماء أخرى، ومن بينها المشاريع الحضارية التي أفرزت الديمقراطية والثيوقراطية. إذ ان لكل مشروع خصوصياته ومميّزاته، بيد أنّ هذا الاختلاف وتلك الخصوصيات لاتعني التقاطع المطلق بين النظام الاسلامي والنُظم الأخرى، أو وجود تضادّ كامل بينهما. بل ان هناك بعض مجالات الالتقاء، أو التي تتضمّن إمكانية على الالتقاء، سواء في الوسائل أو النتائج، وهناك أيضاً مجالات أخرى تمثّل نقاط افتراق. وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ مجالات الالتقاء لاتعني إنّ النظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي أو العكس، وإن حاول بعض المسلمين المتغربين خلط الأوراق في هذا الجانب، كما حصل في إيران في بداية أيّام الانتصار، فقد سعى هؤلاء إضافة كلمة الديمقراطية إلى الجمهورية الإسلامية، متذرّعين بأن الإسلامية والديمقراطية يكمّل أحدهما الآخر، بينما أصرَّ آخرون على لفظة الجمهورية الديمقراطية، متذرّعين بأن الديمقراطية يمكنها استيعاب أهداف الإسلام!.

وردّ الإمام الخميني على هذه التقوّلات بكلمته: «انّهم يقولون: ضعوا بدلاً من الإسلام لفظ (الديمقراطية) ليكون اسم البلد (الجمهورية الديمقراطية). ان هؤلاء لايفهمون أين هي الديمقراطية التي ملأ اسمها العالم؟ وأي البلدان تعمل وفق الديمقراطية؟ وهذه القوى الكبرى، أيّها تعمل بموجب الموازين الديمقراطية؟ فللديمقراطية معنىً مختلف من بلد لآخر... نحن نقول إنّها شيء مجهول ولها في كلّ مكان معنىً معيّن، ولايمكننا أن نضمّنها في دستورنا، بحيث يستطيع كلّ واحد الاستفادة من أحد معانيها وصياغتها بشكل ينتهي لصالحه. لذلك فإننا نقول: الإسلام، وحسب»[٢٤].

وحزْم الإمام الخميني في هذا المجال أكّد للآخرين استقلال المشروع الحضاري الإسلامي ونظامه السياسي تحديداً، وأنّه أكثر وضوحاً من الأنظمة الأخرى، وأكثر قدرة على استيعاب إشكاليات الفكر السياسي وحلّها. فلا داعي ـ إذن ـ للتشبّث بالأفكار الأخرى والتسمّي بها. ولكن تبقى هناك نقاط ومساحات للّقاء، تعبِّر عن احترام النظام الإسلامي للتجربة البشرية الحيادية الناجحة، بل والاستفادة منها، انطلاقاً من الاشتراك في بعض القيم العامة والمُثل العليا التي يؤمن بها كل عقلاء البشرية.

ولعلّ من أبرز مجالات الالتقاء بين الأنظمة الديمقراطية التقليدية والنظام الإسلامي على مستوى أساليب ممارسة السلطة: المفهوم العام للجمهورية، الفصل بين السلطات، سيادة القانون، الالتزام بالحقوق والحريّات العامة، ومنح الأمة دورها في المشاركة السياسية:

١ ـ المفهوم العام للجمهورية

الجمهورية شكل من أشكال الحكومات، وتعني الحكم الذي يتدخّل الجمهور (الشعب) في صنعه وفي أمر اختياره واختيار مسؤوليه، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهذا المقدار من المفهوم العام للجمهورية يلتقي مع طبيعة دور الأمة في الحكومة الإسلامية. ولكنّه قُيِّد في النظام السياسي الإسلامي بقيد إسلامي. ووضع هذا القيد كان هو الآخر مطلباً شعبياً، ولم تجبر الأمّة عليه، وإن كان بالأصل تكليفاً قبل أن يكون محض رغبة. وقد كان الشعب الإيراني حتى قبل انتصار ثورته، يطالب في تظاهراته المليونية بالجمهورية الإسلامية، ويرفعها شعاراً أساسيّاً، ثمّ تحوّلت المطالبة بوسائل قانونية في أعقاب انتصار الثورة. وفي المقابل كانت الحركات العلمانية ونصف الإسلامية تطرح عناوين أخرى للجمهورية، وتصرّ عليها، مثل الجمهورية الشعبية، الجمهورية الديمقراطية، فيما طرح أنصاف الإسلاميين أو ما كان يعرف بتيّار الليبراليين الإسلاميين عنوان الجمهورية الديمقراطية الإسلامية أو الجمهورية بدون أي قيد. إلّا الأمّة وإمامها كانا مصرَّين على إضافة قيد الإسلامية إلى الجمهورية، لتطبع الأخيرة بطابع إسلامي صرف، يؤكّد أصالة الحكم الإسلامي كما يوضّح دور الأمّة فيه. وفي كلمته التي ألقاها بأعضاء الحكومة المؤقتة عام ١٩٧٩، قال الإمام الخميني: «كل من يطالب بالجمهورية[٢٥] فهو عدوّنا، وكل من ينادي بالجمهورية الديمقراطية فهو عدوّنا، لأنّه لايريد الإسلام. فهل أريقت دماؤنا من أجل الجمهورية الديمقراطية؟ أو من أجل الجمهورية وحدها؟ لقد ضحّينا من أجل الإسلام.. شبابنا ضحّوا من أجل الإسلام»[٢٦]. وبذلك بات واضحاً أنّ الجمهورية وحدها، أي دون قيد الإسلامية، والجمهورية الديمقراطية، لايتّفقان مع مبادئ الحكومة الإسلامية.

وبعد طرح موادّ دستور الجمهورية الإسلامية للتداول والنقاش العام، تكرّرت مطالبات الحركات والعناصر العلمانية والمتأسلمة بحذف قيد الإسلامية من المواد التي تشير إلى اسم «الجمهورية الإسلامية الإيرانية». واكتفوا هذه المرّة بالمطالبة بحذف قيد الإسلامية دون المطالبة بوضع قيد بديل. إلّا الامام الخميني علّق على ذلك بقوله: «إنّ هذه المادّة تعدّ من أكثر مواد الدستور رقيّاً وتقدّماً، وهي أبغض المواد الدستورية بالنسبة لهؤلاء (المعاندين)، فهؤلاء هم الذين كانوا يصرخون ويكتبون: ماذا تريدون من الإسلام بعد الآن؛ واكتفوا بإطلاق

اسم (الجمهورية) على هذا البلد دون الحاجة إلى إقرانه بالإسلام!!»[٢٧]. كما تصدّى الشعب لتلك المحاولات، وعبّر عمليّاً عن إرادته، من خلال موافقته على الدستور، بعد طرحه للاستفتاء الشعبي العام. ومن هنا فالحكومة الإسلامية تفترق عن الديمقراطية في إطلاق مفهوم الجمهورية، وتشترك معها في المفهوم العام للجمهورية؛ لأن دور الأمّة أو الشعب في الجمهورية بمعناها المطلق هو منح الشرعية للحكومة، من خلال اختيار نوع هذه الحكومة وانتخاب مسؤوليها، في حين إنّ شرعية تأسيس الحكومة في الجمهورية الإسلامية مقرّرة من الله تعالى. كما أنّ الشعب في الجمهورية الديمقراطية يمنح الشرعية لرئيس الدولة من خلال انتخابه، في حين إنّ انتخاب الشعب لرئيس الدولة (الإمام ـ القائد) في الجمهورية الإسلامية غايته الكشف عن رئيس الدولة، والتعبير عن التعهّد والميثاق، وليس كون الشعب مصدراً لشرعيّته[٢٨]. وحتى رئيس الجمهورية، فإن دور الشعب في انتخابه ليس منحه الشرعية، بل الكشف عنه للولي الفقيه لكي يعيّنه رئيساً للحكومة. فالولي الفقيه ـ إذن ـ يمنح الشرعية لرئيس الجمهورية الذي يرتضيه الشعب. وفي هذا الصدد يقول العلّامة الشهيد المطهري: «إنّ كلمة الجمهورية توضّح شكل الحكومة، وكلمة الإسلامية توضّح محتواها. فالجمهورية الإسلامية تعني الحكومة التي يتمثّل شكلها في انتخاب رئيس الحكومة (الجمهورية) من قبل عامّة الناس لمدّة مؤقتة، ومحتواها هو أنّها اسلامية»[٢٩].

٢ ـ الفصل بين السلطات

تقسيم السلطات إلى تنفيذيّة وتشريعيّة وقضائيّة في النظام السياسي الإسلامي، هو من نقاط الاشتراك مع الأنظمة الديمقراطية. إلّا أنّ النظام السياسي الإسلامي يتميّز عن هذه الأنظمة بوجود سلطة رابعة عليا، هي سلطة الولي الفقيه (القائد أو الإمام)، التي تراقب تلك السلطات الثلاث وتشرف على أعمالها وتتدخّل في المجالات التي حدّدها القانون.

من الناحية التاريخية، يمكن القول بأن مبدأ توزيع السلطات وعدم تركيزها في جهة واحدة يعود إلى دستور الزعيم البريطاني كرومويل، الذي طبّق هذا المبدأ بعد إسقاطه الملكية. وجاء المفكّر الانجليزي جون لوك لينظّر لفكرة الفصل بين السلطات في كتابه «الحكومة المدنية». إلّا ان الذي بلور النظرية على نحو منهجي وأرسى أصولها هو المفكّر الفرنسي مونتسكيو، في كتابه «روح القوانين»، ومن هنا فنظرية الفصل تنسب إليه، وكان هدفه حماية

الحريّات، ومنع إساءة استخدام السلطة، والاعتدال والموازنة بين السلطات[٣٠]، إضافة إلى قيام قدر من التعاون والتنسيق والرقابة المتبادلة فيما بينها[٣١].

وقد أشار الإمام الخميني إلى موضوع فصل السلطات في الحكومة الإسلامية بقوله: «لهذا قرّر الإسلام إيجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع»[٣٢].

وسلطة القضاء غير هاتين السلطتين[٣٣].

امّا سلطة الفقيه الحاكم (الإمام) فهي فوق هذه السلطات. وقد جاء في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحيتها بإشراف ولي الأمر وإمام الأمّة»[٣٤]. واعتبر الدستور أنّ تلك السلطات هي السلطات الناشئة عن سيادة الشعب[٣٥].

وعلى الرغم من أهمّية تقسيم السلطات والفصل بينها، إلّا أنّ ضعف التنسيق بينها وعدم وجود إشراف عام عليها، خلق مشاكل كثيرة في هذا المجال، بالنظر لتعدّد مراكز التخطيط والقرار، وتعرقل مسيرة السلطات، حين تضع كل سلطة العقبات أمام السلطة الأخرى، أو حين تستأثر وتستبد بالسلطة. في حين استطاع النظام الإسلامي حل هذه الإشكالية قانونياً وعملياً، ونجح في ذلك، حتى بالمقاييس البشرية، إذ أوجد النظام السياسي الإسلامي المتمثّل بالنظام القيادي (نظام ولاية الفقيه) سلطة إشراف ورقابة عليا هي سلطة الإمام ـ القائد، التي تحول دون أي نوع من عدم التنسيق وتعدّد مراكز القرار، كما تحول دون أي نوع من أنواع استبداد إحدى السلطات، وترفع أيّة عقبة يمكن أن تضعها إحدى السلطات في طريق سلطة أخرى، وتقلّل ـ كذلك ـ من نسب الانحراف والفساد في عمل هذه السلطات. وقد أشار دستور الجمهورية الإسلامية إلى ان طبيعة هذه المهمّة تتمثّل في تعيين السياسات العامة للنظام، والاشراف على حسن اجرائها، وحل الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث، وحل مشكلات النظام التي لايمكن حلّها بالطرق العادية»[٣٦].

٣ ـ سيادة القانون

تؤكّد الديمقراطية أنّ تطبيقها لايمكن أن يتم إلّا في دولة القانون. و«لكي تقوم الدولة القانونية يلزم أن يتوافر لها ضمانات معيّنة يتمثّل أهمّها في وجود دستور، وفي تطبيق مبدأ

الفصل بين السلطات، واحترام مبدأ سيادة القانون، وفي تدرّج القواعد القانونية، وكذلك تنظيم رقابة قضائية، وأخيراً حماية الحقوق والحريّات الفردية»[٣٧]. كما يجب أن تخضع جميع الهيئات الحاكمة في الدولة القانونية للقواعد القانونية السارية، وتتقيّد بها، شأنها في ذلك شأن المواطنين العاديين. ويعني ذلك خضوع جميع أوجه نشاط الدولة في التشريع والتنفيذ والقضاء للقانون[٣٨].

وبغضّ النظر عن جانب التطبيق في مجال سيادة القانون بالنسبة للأنظمة الديمقراطية، فإنّها تلتقي هنا بالنظام السياسي الإسلامي. فالدولة الإسلامية هي دولة القانون، حتى بالمقاييس البشرية. إذ يقول الإمام الخميني: إنّ الحكومة الإسلامية ليست حكومة مطلقة مستبدة، وإنّما هي دستورية، بمعنى التقيّد بمجموعة الشروط والقواعد المبيِّنة في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة، والمتمثّلة في وجوب تطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، «ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي»[٣٩]. «فلا مجال للآراء والأهواء في حكومة الإسلام، وإنّما النبيّ والأئمّة والناس، يتّبعون إرادة الله وشريعته»[٤٠]. ومن ثم «كان لزاماً على حاكم المسلمين أن يكون عالماً بالقانون»[٤١].

وقد عملت الدولة الإسلاميّة منذ تأسيسها على إيجاد دستور دائم بينها، حدّدت طبيعة احترامه وسموّه، وأكّدت فيه مبدأ الفصل بين السلطات، واحترام مبدأ سيادة القانون، وحماية الحقوق والحريّات الفردية، ووجود مجلس لحماية الدستور، ورقابة قضائية وغيرها. وتحوّلت هذه المبادئ إلى مؤسّسات تمّ العمل فيها منذ السنة الأولى لقيام الدولة الإسلامية في إيران. وكنموذج دالّ على دستورية سيادة القانون في النظام السياسي الإسلامي، ما جاء في المادة (١٠٧) من الدستور: «يتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون»[٤٢].

٤ ـ الحقوق والحريّات العامّة

يلتقي مفكّرو القانون والسياسة عند حدود من الحقوق والحريّات العامّة للإنسان، وقد يختلف هؤلاء المفكّرون في تفصيلات هذه الحقوق والحريّات وجذورها وشرعيّتها، كما قد يختلفون في تقسيماتها وأنواعها، بالنظر لتنوّعها وتعدّدها وتباين أشكالها، إذ تشتمل على المجالات العقائدية والفكرية والسياسية والشخصية المحضة والاجتماعية والاقتصادية، بل وجميع مجالات الحياة. وتناول المفكّرون الغربيون هذه الحقوق كلٌّ من منطلق اتجاهه

الفكري. ويمكن القول بأن إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الثورة الفرنسيّة هو الإعلان الذي بلور طبيعة هذه الحقوق والحريات من وجهة نظر الديمقراطية. ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة ليوضّح أنواعها وطبيعتها على نحو من الدقّة.

وقد سبق الإسلام جميع الأنظمة الحديثة، بما فيها الديمقراطية، بقرون طويلة، بالتأسيس لحقوق الإنسان وحريّاته العامّة، ثمّ حدّدت الشريعة الإسلامية هذه الحقوق وكفلت تطبيقها. ومن هنا فقد اشتركت الديمقراطية مع الإسلام في مجال منح الإنسان حقوقه وحريّاته، إلّا انّهما اختلفا في بعض أنواع الحريّات والحقوق وتفاصيلها، كما اختلفا في جذورها. ففي حين قال النظام الإسلامي بأن الله تعالى هو الذي منح الإنسان هذه الحقوق والحريّات، فإن النظم الديمقراطية عدّتها حقوقاً طبيعية.

وكما جاء في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإن الحقوق والحريّات الممنوحة للإنسان والتي قننها النظام الإسلامي في مواد دستورية، يمكن تقسيمها إلى مايلي:

أوّلاً ـ حق المساواة والتكافؤ: وقد أشارت إليه المواد ١٩، ٢٠ و٢١.

ثانياً ـ حق الأمن: وقد أشارت إليه المواد ٢٢، ٣٢ و ٤٠.

ثالثاً ـ حق الحريات والمشاركة السياسيّة والاجتماعية: وأشارت إليه المواد ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، و٣٢.

(وسنأتي على استعراض هذه المواد في فقرة قادمة).

رابعاً ـ حق التظلّم: المواد ٣٤، ٣٥ و ٣٦.

خامساً ـ حق التعليم والتربية: المادة ٣٠.

سادساً ـ حق الضمان الاجتماعي: المادة ٢٩.

سابعاً ـ حق العمل: المادة ٢٨.

ثامناً ـ حق السكن والإقامة: المادتان ٣١ و ٣٣.

تاسعاً ـ حق الملكية: المادّتان ٤٦ و ٤٧.

كما ركّزت المادة ٤٣ على ضمان الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للفرد والشعب، وقد حمل الفصل الثالث من الدستور (المواد ١٩ ـ ٤٢) عنوان: حقوق الشعب.

وممّا سبق يتّضح أن مجمل تلك الحقوق والحريّات تنقسم إلى: شخصية وسياسية واجتماعية.

٥ ـ الحقوق والحريّات السياسيّة

تتلخّص هذه الحقوق في الديمقراطيات الغربية التقليدية في المشاركة السياسية للشعب، من خلال حق المواطن ـ وليس الأجنبي ـ في التصويت في انتخاب رئيس الدولة وأعضاء المجالس النيابية، بما فيه المجلس التشريعي وغيرهم، حسبما يحدّده القانون، وكذلك التصويت في الاستفتاءات العامّة، وحق الترشيح لرئاسة الدولة وعضوية المجالس النيابية، وحق تشكيل الأحزاب والجمعيات أو الانتماء إليها، واصدار الصحف والمجلّات. أمّا الحريات فتتداخل معها غالباً. وهنا تركّز الديمقراطيات من خلال هذه الحقوق على دور الشعب، وكونه مصدر سيادة الدولة وشرعية الحكومة وشرعية المجالس النيابية، وأنّ مشاركة الشعب في التصويت والترشيح والاستفتاء وغيرها من الأدوار السياسية هي التي تجعل من الشعب ذلك المصدر.

وحول منح الشعب هذه الحقوق وضمان ممارستها، فان النظام الديمقراطي يلتقي بالنظام الإسلامي في هذا المجال. إذ عدّ الدستور الإسلامي ان «ضمان الحريّات السياسيّة والاجتماعيّة في حدود القانون»[٤٣] هو من واجبات الدولة الإسلامية. وأكّد وجوب «ادارة شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمّة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجمهورية الإسلامية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العام»[٤٤]. وتذكر مادة أخرى بأن «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولايحقّ لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما. والشعب يمارس هذا الحق الممنوح له من الله بالطرق المبينة»[٤٥].

إلّا ان دور الشعب في النظام الإسلامي، يختلف من الناحية النظرية، عنه في النظام الديمقراطي، ولايختلف من ناحية الممارسة العملية. فهذا الدور هو أساس شرعية النظام الديمقراطي ومسؤوليته. امّا في النظام الإسلامي، فإنّه نوع من التكليف والواجب على الشعب، ونوع من التعهّد والطاعة. كما ان هذا الدور يمثّل نوعاً من الكشف. وهو في الوقت نفسه يشكّل حجّة على دعاة الحقوق والحريّات من غير المؤمنين بالنظام السياسي الإسلامي، أو الذين يؤمنون بالنظام الانتخابي الإسلامي. ولطالما كان الإمام الخميني يحتجّ على أولئك وهؤلاء

بدور الشعب ورأيه. حيث قال في أحد خطبه: «الشعب هو الذي يحدّد لنا ما نقوم به. افترضوا ان الذي يريده الشعب يعتبر كارثة بالنسبة لكم! فما العمل والشعب هو الذي يريد ذلك؟! تعالوا نحتكم إلى الشعب ونجري استفتاءً عاماً نقول فيه: أيُّها الناس ان السادة يقولون ان ولاية الفقيه كارثة فهل تؤيّدونها أم لا؟ وعندئذ سترون كم هم الموافقون وكم هم الرافضون؟»[٤٦].

ويقول أحد المفكّرين الإسلاميين الذين يركّزون على خيار الشعب، بأن الدولة الإسلامية هي النظام الذي يختاره المسلمون، وان أغلبية الأنظمة السياسية في البلدان الإسلامية تخرج عن هذه الدائرة، لأنّها أنظمة لم يخترها المسلمون. «امّا النظام السياسي في إيران فهو نظام اسلامي، لا بسبب خصوصيّاته ومميّزاته في تطبيق أحكام الإسلام، بل بسبب كونه نظاماً (مختاراً) من الناس ـ الأمّة»[٤٧]. فهو يعتبر أنّ خيار الأمة هو الذي منح النظام الإسلامي في إيران شرعية كونه نظاماً إسلاميّاً.

وقد حدّد دستور الجمهورية الإسلامية طبيعة الحقوق والحريات السياسية، في مجموعة من موادّه على النحو التالي:

أوّلاً: حريّة المعتقد: «تمنع محاسبة الناس على عقائدهم، ولايجوز التعرّض لأحد أو مؤاخذته لمجرّد اعتناقه عقيدة معيّنة»[٤٨].

ثانياً: حرية الصحافة: «الصحافة والمطبوعات حرّة في بيان الواضيع، مالم تخل بالقواعد الإسلامية والحقوق العامّة»[٤٩].

ثالثاً: حرية الاتصال: «الرسائل والمكالمات الهاتفية، والبرقيات، والتلكس لايجوز فرض الرقابة عليها، أو عدم إيصالها، أو افشاؤها، أو الانصات والتجسس عليها»[٥٠].

رابعاً: حرية تشكيل التنظيمات: «الأحزاب، والجمعيات، والهيئات السياسيّة، والاتحادات المهنيّة، والهيئات الإسلامية، والأقليّات الدينية المعترف بها، تتمتّع بالحرية، شرط ألّا تناقض أسس الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية، والقيم الإسلامية، وأساس الجمهورية الإسلامية، كما انّه لايمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها، أو اجباره على الاشتراك في إحداها»[٥١].

خامساً: حرية الاعتراض والتظاهر: «يجوز عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات بدون حمل السلاح»[٥٢].

ونستعرض هنا حجم دور الأمّة في النظام السياسي الإسلامي المتمثّل بالجمهورية

الإسلامية الإيرانية، ومشاركتها السياسية في آثاره، ابتداءً من عام ١٩٧٩، وهو العام الذي انتصرت فيه الثورة الإسلامية:

أ ـ الاستفتاء العام على النظام. فبعد (٤٧) يوماً على انتصار الثورة الإسلامية، أي في يومي ٣٠ و ٣١ آذار / مارس ١٩٧٩، أجري الاستفتاء العام المباشر، الذي اشترك فيه أكثر من (٢٠) مليون شخص، وهم الأغلبية الساحقة لمن يحق لهم المشاركة في الاستفتاء. حيث صوّت ٩٨،٢٪ منهم على نظام الجمهورية الإسلامية، وفق الصورة التي كان الإمام الخميني يوضّحها في خطبه وشرحها في كتابه (الحكومة الإسلامية). وبذلك فإنّ تأسيس الجمهورية الإسلامية كان يمثّل إرادة الشعب بالكامل. ومع أن بعض المفكّرين والفقهاء المسلمين قالوا بأن إقامة الحكومة الإسلامية يعد تكليفاً شرعياً ولايخضع لرأي الناس، إلّا ان الإمام الخميني أراد من خلال هذا الاستفتاء الاحتجاج بإرادة الأمّة على جميع أصحاب الادعاءات والمعترضين، إذ بات من الواجب أن تكون جميع قوانين ومسارات النظام الجديد إسلامية محضة، تعبيراً عن إرادة الأمّة.

ب ـ انتخاب مجلس خبراء الدستور (أو الجمعية التأسيسيّة بالمعنى القانوني المتعارف عليه)، انتخاباً مباشراً. وقد كان الإمام الخميني يعترض على تسمية الجمعية التأسيسية، على أن الأخيرة تدون دستوراً من منطلق تجربة بشرية وضعية وجديدة بالكامل، في حين ان مجلس الخبراء محدّد بالعقيدة والشريعة الإسلامية، ولايتجاوزهما مطلقاً. وهي في الوقت نفسه إرادة الأمّة، حين اختارت النظام الإسلامي دون غيره.

وقد جرت انتخابات الخبراء في ٣ آب / اغسطس ١٩٧٩.

جـ ـ الاستفتاء العام على الدستور. وقد جرى في ٢ و ٣ كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٧٩، أي بعد إقرار الدستور من قبل مجلس الخبراء والإمام الخميني. وقد صوّت ٩٩،٥٪ من المقترعين لصالح دستور الجمهورية الإسلامية. مع ملاحظة ان نصّ مسودة الدستور سبق أن نشر في الصحف ووسائل الإعلام، وجرت مناقشته مناقشة مستفيضة من قبل جميع التيّارات والتنظيمات السياسيّة والاجتماعية والمهنية، بل حتى في الشوارع والبيوت من قبل عامّة الناس.

وهناك استفتاء شعبي مباشر آخر على الدستور أجري في ٢٨ تموز / يوليو ١٩٨٩، بعد التعديل الذي أجراه خبراء الدستور على بعض موادّه.

وإلى هنا وجدنا ان إقامة النظام الإسلامي وإقرار دستوره كانا خياراً شعبيّاً. وهو مالم تحظ به أي من الديمقراطيات التقليدية، على الرغم من أن الأنظمة الديمقراطية تتبنى تلك الآلية نظرياً، وتعتبرها أساساً لشرعية الحكومة.

د ـ انتخاب رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية)، انتخاباً مباشراً، وقد جرت الانتخابات الرئاسية في الجمهورية الإسلامية حتى الآن سبع مرّات ابتداءً من عام ١٩٨٠، انتخب فيه خمسة رؤساء، إذ أعيد انتخاب اثنين منهم لدورتين متواليتين. وآخر انتخابات هي التي جرت في آيار / مايو الماضي. ومدّة كلّ دورة رئاسية أربع سنوات، ولايجوز انتخاب الرئيس أكثر من دورتين متواليتين[٥٣].

هـ ـ انتخاب أعضاء مجلس الشورى الإسلامي (السلطة التشريعيّة)، انتخاباً مباشراً[٥٤]. وقد جرت الانتخابات البرلمانية حتى الآن خمس مرّات، ابتداءً من عام ١٩٨٠. والمجلس الحالي هو المجلس الخامس، الذي انتخب أعضاؤه عام ١٩٩٦. ومدّة كل دورة تشريعية أربع سنوات[٥٥]، وعدد أعضائها (٢٧٠) عضواً[٥٦].

و ـ انتخاب أعضاء مجلس خبراء القيادة، انتخاباً مباشراً. وهو المجلس الذي ينتخب بدوره الولي الفقيه (الإمام ـ القائد)[٥٧]. وقد أجريت عملية انتخاب الخبراء حتى الآن ثلاث مرّات، ابتداءً من عام ١٩٨٢، وكان آخرها الانتخابات التي جرت في عام ١٩٩٤. وحدّد النظام الداخلي لمجلس خبراء القيادة عدد أعضائه بحوالي (٧٤) عضواً من علماء الدين الفقهاء، ومدّة كل دورة ست سنوات. وكانت أهم دورات مجلس الخبراء هي الدورة الثانية، التي انتخب خلالها أعضاؤه الإمام الخامنئي بعد وفاة الإمام الخميني بأقل من (٢٤) ساعة.

ز ـ انتخاب القائد (الولي الفقيه) انتخاباً غير مباشر، أي من خلال مجلس الخبراء، أو عزله من خلال المجلس نفسه. والتعبير الدقيق عن عملية الانتخاب هو «الكشف» وليس «الانتخاب»، لأنّ مجلس الخبراء يكشف عن الفقيه الذي يختاره للقيادة من بين مجموعة من الفقهاء الحائزين على شرائط القيادة. وقد قام مجلس الخبراء ـ بالفعل ـ بانتخاب الإمام الخامنئي في عام ١٩٨٩ لقيادة الأمّة. وهذا هو أحد نوعي الكشف. اما النوع الأوّل فهو انصياع الأمّة للفقيه المتصدّي للقيادة، ومعاهدتها له على الانقياد من خلال مختلف الممارسات، كالرسائل والتظاهرات والبيعة المباشرة، وهو ما حدث مع الإمام الخميني.

إذن، دور الأمّة هو الكشف عن الفقيه من بين مجموعة الفقهاء الحائزين على شرائط

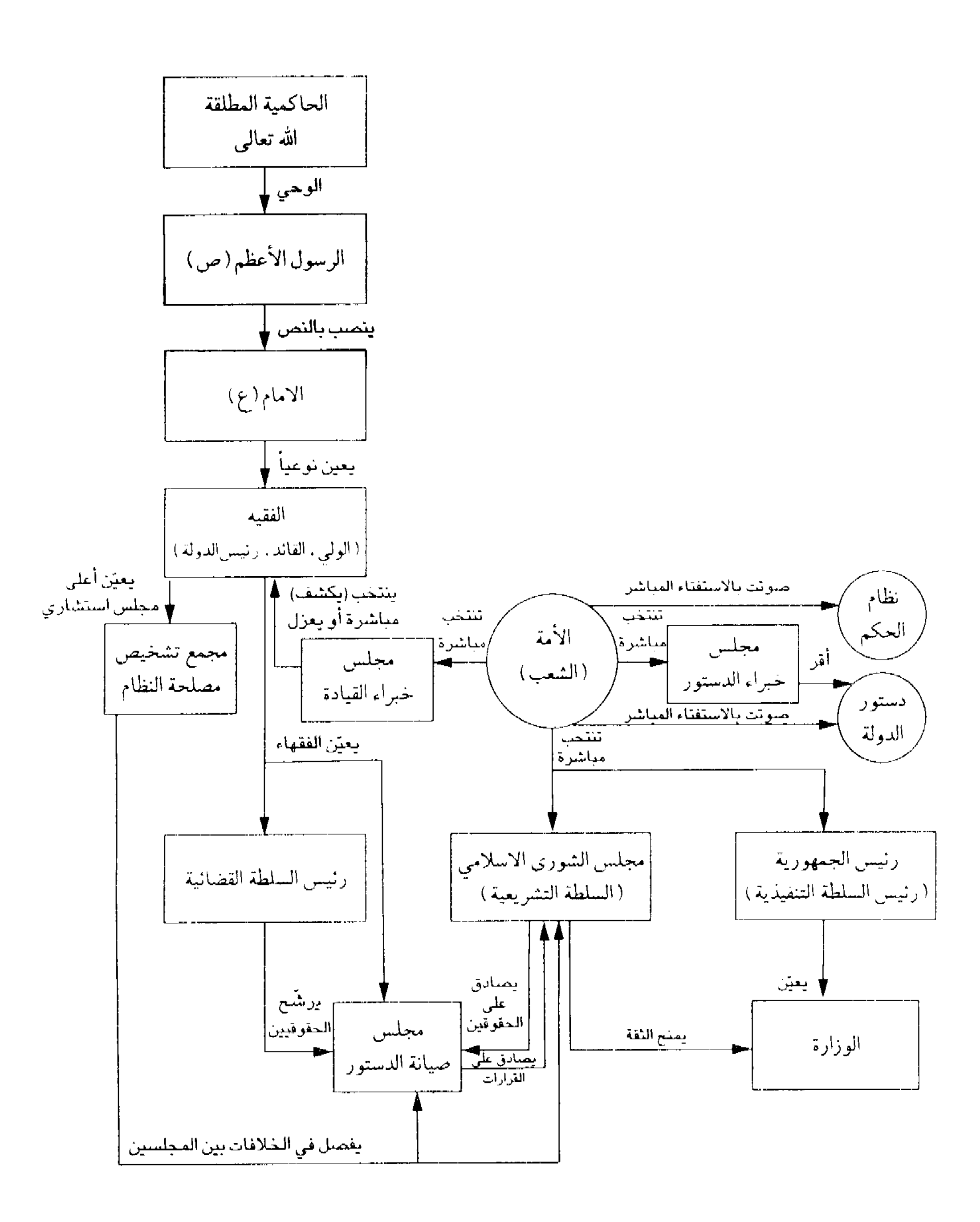
القيادة، فيكون كشفها كشفاً عمّن تراه الأفضل، لأنّ الفقيه ـ وفقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ منصوب أساساً للولاية من قبل الإمام المعصوم، نصباً نوعياً. ومن ثم فانتخاب الأمّة للقائد لايمنحه الولاية الشرعية، لأنّ كل فقيه هو ولي شرعي بالقوّة، بل تعطيه الأمّة الولاية بالفعل، أي تفعّل تلك الشرعية، وتعطيه المشروعية السياسية والإدارية والقيادية على مستوى القانون، ليكون إماماً للأمّة دون الفقهاء الآخرين. أي انه دور مفاضلة ـ أوّلاً ـ ودور تفعيل ـ ثانياً ـ ودور انقياد ـ ثالثاً ـ.

حـ ـ انتخاب أعضاء مجالس شورى المحافظات والأقضية والنواحي والقرى، والتي تشرف على إدارة مناطقها[٥٨]. ومنها يتكوّن مجلس الشورى الأعلى للمحافظات[٥٩].

ط ـ انتخاب مجالس الشورى المهنية (العمال والفلاحين والمعلمين وغيرهم) في مرافق الانتاج والصناعة والزراعة والتعليم والادارة والخدمات وغيرها[٦٠].

ي ـ انتخاب أعضاء الحكومة (الوزارة)، انتخاباً غير مباشر، من خلال تعيين رئيس الجمهورية لأعضائها، ثمّ تصويت مجلس الشورى عليهم[٦١].

ويمكن التعرّف على دور الأمّة في النظام السياسي الإسلامي، أو ما يعرف بالمشاركة السياسية للشعب، من خلال المخطط التالي:



الحاكمية المطلقة
الله تعالى
الوحي
الرسول الأعظم (ص)
ينصب بالنص
الامام (ع)
يعين نوعياً
الفقيه
(الولي ، القائد ، رئيس الدولة)
يعيّن أعلى
مجلس استشاري
مجمع تشخيص
مصلحة النظام
ينتخب (يكشف)
مباشرة أو يعزل
مجلس
خبراء القيادة
تنتخب
مباشرة
الأمة
(الشعب)
صوتت بالاستفتاء المباشر
نظام
الحكم
تنتخب
مباشرة
مجلس
خبراء الدستور
أقر
دستور
الدولة
صوتت بالاستفتاء المباشر
تنتخب
مباشرة
يعيّن الفقهاء
رئيس السلطة القضائية
مجلس الشورى الاسلامي
(السلطة التشريعية)
رئيس الجمهورية
(رئيس السلطة التنفيذية)
يصادق
على
الحقوقيين
يرشّح
الحقوقيين
مجلس
صيانة الدستور
يصادق على
القرارات
يمنح الثقة
يعيّن
الوزارة
يفصل في الخلافات بين المجلسين

مجالات افتراق الديمقراطية عن النظام الإسلامي

مثلما تشترك الديمقراطية مع الإسلام ـ على مستوى النظام السياسي ـ في كثير من المجالات، ولاسيّما في مجال آليات استخدام السلطة، فان هناك أيضاً الكثير من نقاط الافتراق والتقاطع، وخاصة الفوارق الأساسية في المنطلقات والمباني الفكرية، وفي مقدّمتها بشرية النظام الديمقراطي، وكونه مجرّد تجربة بشرية في أفكاره ومضامينه وأساليب تطبيقه، في حين ان النظام الإسلامي إلهي المحتوى والأفكار وكثير من الممارسات. ومن هذا الفارق تتفرّع العديد من الفوارق الأخرى، كسيادة الشعب وكونه مصدر شرعية الحكومة في النظام الديمقراطي وسيادة الدين في النظام الإسلامي، ودنيوية أهداف النظام الديمقراطي وربانيّة أهداف النظام الإسلامي، وان الشعب هو المشرِّع في النظام الديمقراطي، والمشرِّع في النظام الإسلامي هو الله تعالى، ودور نوّاب الشعب يتلخّص في التقنين فيما يعرف بـ«مناطق الفراغ» في التشريع. ثمّ تدخّل الدين في تحديد موقع رئيس الدولة ومواصفاته في النظام الإسلامي، وعدم سماح النظام الديمقراطي للدين لأي تدخّل في ذلك، وهكذا الحال مع أساس تقسيم الشعب، وغيرها. وفيما يلي نتوقّف عند هذه النقاط بشيء من التفصيل:

١ ـ السيادة

السيادة والحاكمية في المفهوم الإسلامي هي لله تعالى بالمطلق، ويُصطلح عليها عقائديّاً الولاية، وهي على قسمين: تكوينيّة، وتتجسّد في سيادة الله تعالى على الكون أو على عالم الخلقة أجمع. وتشريعية، وهي سيادة الله تعالى وولايته على الإنسان وعمله، وتتجلّى في التشريع، وينفّذها الإنسان من خلال ولايته النسبية على عمله ومصيره. وهناك سيادة أو ولاية نسبية مصدرها ولاية الله تعالى، وهي ولاية الإنسان على عمله ومصيره[٦٢]. ومن هنا فالله تعالى هو صاحب السيادة المطلقة، وهو مصدر سيادة الدولة الإسلامية، ومصدر شرعية الحكومة الإسلامية ورئيسها، أي مصدر السلطات جميعاً[٦٣]. وولاية الفقيه في النظام الإسلامي تعدّ امتداداً بشرياً لولاية الله تعالى، من خلال كون الولي الفقيه نائباً للإمام المعصوم عليه السلام المنصوص عليه من قبل الله تعالى عبر الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم[٦٤]. وبذلك يمنح الولي الفقيه الشرعيّة للحكومة الإسلامية، ويترأسها في الوقت نفسه،

وهذا هو على نحو الدقّة معنى الولاية التي يتمتّع بها الفقيه. وهي على نوعين: ولاية بـالقوّة، وهي لكل الفقهاء، وولاية بالفعل، وهي خاصّة بـالفقيه المـتصدي للأمـر ولمـوضوع إقـامة الحكومة الإسلامية أو الذي اختاره الفقهاء الآخرون قائداً ووليّاً للأمر. امّا دور الأمّة أو الشعب فيكمن في تفعيل ولاية الفقيه، أي تعمل من خلال بيعتها وطاعتها وتسليمها لأحد الفقهاء، على تحويل ولايته من القوّة إلى الفعل، أي انّها لاتمنحه الشرعية ولا هي مصدر سـيادة الحكـومة أوالدولة، لأنّها لاتمتلك السيادة. ومن هنا فمسار السيادة والحكومة في النظام الإسلامي يبدأ من الأعلى.

امّا الديمقراطية فلها مقولة مختلفة تماماً في موضوع السـيادة. فـالسيادة فـي النـظام الديمقراطي هي للشعب، وهو الذي يمنح الدولة والحكـومة والسـلطات جـميعاً شـرعيّتها. ومصدر شرعية الحكومة في الأنظمة الديمقراطية على قسمين: الأوّل: ان هذه الشرعية نابعة من سيادة الشعب بأجمعه وحقّه المطلق في تقرير مصيره، وهي مقولة الديمقراطية المباشرة. والثاني: ان هذه الشرعية مصدرها أصوات أكثرية الشعب، ومن خلال ممثلي الشعب، وهو ما تقول به الديمقراطية غير المباشرة.

٢ ـ التشريع

التشريع في الحكومة الإسلامية ليس تشريعاً بالمعنى الوضعي المتداول، ولا هو تقنين بالمطلق. فالتقنين في الحكومة الإسلامية مقيّد بقوانين الإسلام وموازينه المسـتخرجـة مـن القرآن الكريم والسُنّة الشريفة، فهما مرجعية التقنين في النظام الإسلامي. فالله تـعالى ـ وفـق ولايته التشريعية ـ هو المشرّع فقط. فيجري التقنين في اطار الشريعة الإسـلامية فـقط، مـن خلال نوّاب الأمّة، وبإشراف الولي الفقيه، وعلى النحو التالي:

١ ـ ان الأحكام الشرعيّة الثابتة المستخرجة من النصّ المقدّس وبوضوح فقهي مطلق تعتبر جزءاً ثابتاً في وثيقة دستور الدولة الإسلامية أو في قوانينها الثابتة.

٢ ـ في الأحكام الشرعية التي فيها أكثر من موقف اجتهادي فقهي، تسن القوانين فـي إطار الموقف الاجتهادي للولي الفقيه.

٣ ـ في حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم وإيجاب، وهو ما يـصطلح عليه بـ« منطقة الفراغ »، التي تركت فيها الشريعة للإنسان اتخاذ الموقف الذي لايتعارض مـع

الشريعة وينسجم مع روحها، فإن نوّاب الأمة يسنّون القوانين ويصدرون القرارات التي لاتتعارض مع الدستور ومع الشريعة(٦٥)، وفي إطار الموقف الاجتهادي للولي الفقيه.

ومن هنا فالممارسة التشريعيّة لمجلس الشورى (السلطة التشريعيّة) يدخل في إطار البنود السابقة الثلاثة، والتي تتلخّص في تحويل الأحكام الشرعيه الثابتة إلى قوانين وقرارات رسمية، وهي مهمة «تقنينية» محضة، ثم تحديد الموقف القانوني من الأحكام الشرعية التي فيها أكثر من موقف اجتهادي، وأخيراً ممارسة التشريع في المنطقة المرخّص بها (منطقة الفراغ).

ويمارس الفقيه الحاكم دوره في الإشراف على شرعية ودستورية قوانين مجلس الشورى ومقرّراته، من خلال مجلس صيانة الدستور، الذي لايمارس التشريع أو التقنين، بل يبت في ما يصدره مجلس الشورى من قوانين. وبذلك تأخذ قوانين مجلس الشورى وقراراته بعد مصادقة مجلس الصيانة عليها قوّة التشريع عملياً، وتصبح واجبة التنفيذ على مستوى الدولة والأمّة.

وحول وجود مجلس صيانة الدستور إلى جانب مجلس الشورى، فإن ضرورته تنبع فقهياً من ان دور تفسير التشريعات الثابتة ومهمّة الاجتهاد لملء المنطقة المرخّصة بها، هي مهمة الفقهاء، وعلى مستوى الحكومة الإسلامية، فإنّها مهمّة الولي الفقيه أساساً، وقد اقتضت الضرورات التنظيمية والهيكلية للدولة، أن يفوّض الفقيه هذه المهمّة لتكون إحدى أهم مهام مجلس الشورى الإسلامي. ومن هنا كان لابدّ للفقيه من الاشراف الدقيق على التشريعات التي يصدرها المجلس. ووفق الدستور فإن الفقيه منح هذه الصلاحيات لستّة من الفقهاء، يشكّلون ـ إلى جانب ستّة من الحقوقيين المتخصّصين ـ مجلس صيانة الدستور. اما ضرورة وجود هذا المجلس دستورياً، فتنبع من أهمّية عدم اصدار مجلس الشورى الإسلامي لقوانين وقرارات قد تتعارض مع الدستور ومع القانون الدستوري للجمهورية الإسلامية. وبكلمة أخرى فإنّ مجلس صيانة الدستور هو المرجعية الفقهية والدستورية للتشريعات التي يصدرها مجلس الشورى الإسلامي(٦٦).

ومن الناحية العملية، فانّ معظم الأنظمة الديمقراطية لديها مرجعيات لها الحق في البت في تشريعات مجلس النوّاب. فبعض هذه الأنظمة لديه مجلسان (نوّاب وشيوخ مثلاً)، أو مجلس ومحكمة دستورية. ويطرحون في هذا المجال عدّة مبرّرات، منها: الحيلولة دون

استبداد البرلمان بتشريعاته أو تعسّفه في استعمالها في مواجهة السلطة التنفيذية، والحيلولة دون تسرّع البرلمان في إصدار التشريعات، ورفع مستوى كفاءة السلطة التشريعيّة[٦٧].

ولكن هذه المرجعية في الدولة الإسلامية تختلف عنها في الأنظمة الديمقراطية، فصلاحيات وأداء وتبعية كلّ منهما يختلف، فهذه المرجعية في الدولة الإسلامية تنتج بشكل أو بآخر الولي الفقيه، وإنما مرجعية عليا تتمثّل في عدد من المصادر، على رأسها القرآن الكريم والسُنّة الشريفة. في حين أن مرجعية المجالس الدستورية أو التشريعية الأخرى التي تقع في مقابل البرلمان تقتصر على الدستور أو على بعض النصوص النظرية السياسية لفقهاء الديمقراطية. لأن التشريع في الأنظمة الديمقراطية هو لنوّاب الشعب على نحو مطلق، دون وجود مرجعية حقيقية، وإن وجدت فهي مرجعية بشرية محضة. وهو ما يوضِّح أيضاً طبيعة الاختلاف في مصادر التشريع بين النظامين الإسلامي والديمقراطي، وكذلك مصادر القانون الدستوري. فمصادر القانون الدستوري في النظام الإسلامي، تنقسم إلى مصادر مقدّسة، تتمثّل في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة، ومصادر تستند إلى المصادر المقدّسة، كالدستور، وقرارات وأحكام الولي الفقيه وفتاواه، وقرارات مجلس الشورى الإسلامي، وهذه المصادر من النوع الثاني تُستنبط تشريعاتها وقوانينها وأحكامها من المصادر المقدّسة عبر عملية الاجتهاد. والنوع الثالث هي المصادر الإمضائية، ولكنّها مقبولة شرعاً. كالعرف والعادات والتقاليد الاجتماعية.

امّا مصادر القانون الدستوري في الأنظمة الديمقراطية فكلّها وضعية، وتتمثّل ـ عادة ـ في الدستور، وتشريعات البرلمان وعموم القوانين العادية، وقرارات رئيس الدولة، والعرف والتقاليد الاجتماعية، إضافة إلى نظريات فقهاء الديمقراطية.

النظام السياسي

في الأنظمة الديمقراطية لا دخل للدين في صياغة شكل النظام السياسي ومحتواه ومؤسساته والمواقع والمناصب التي تمارس السلطة، إضافة إلى شروط وصلاحيات من يتسنّم هذه المواقع، فإن كلّ ذلك يدخل في إطار رغبة الإنسان وفكره وإرادته، أي ـ كما ذكرنا من قبل ـ المحتوى والشكل البشري للنظام السياسي الديمقراطي.

اما في النظام السياسي الإسلامي، فإن الدين يتدخّل في كلّ تلك الجوانب. فمثلاً رئيس

الدولة أو الفقيه الحاكم، فإن الإسلام هو الذي يحدّد له موقعه ومواصفاته وصلاحيّاته، ولا تتدخّل رغبة البشر وإرادته في ذلك، بل ان دور الإنسان هنا هو عملية اكتشاف هذا الموقع واستنباط مواصفاته وصلاحياته من الأصول الإسلامية المقدّسة، وفي النتيجة تقنينها دستورياً. وكان الإمام الخميني أبرز الفقهاء المعاصرين الذين بلوروا كل ما يتعلّق بهذا الموقع وبنى النظرية السياسية الإسلامية عليه. يقول الإمام الخميني بأن «الشروط التي ينبغي توفّرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية»[٦٨]. ويذكر شرطين مهمّين لهذا الحاكم، وهما: العلم بالقانون الإسلامي (أي يكون فقيهاً في الشريعة الإسلامية)، والعدالة، ويعتبرهما من أهمّ أركان الإمامة[٦٩]. ومساحة ولاية هذا الفقيه العادل الذي نهض بأمر الحكومة الإسلامية، في أمور المجتمع، هي مساحة ولاية النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم نفسها، فهو يملك «من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم وأمير المؤمنين عليه السلام»[٧٠]. ويؤكّد دستور الجمهورية الإسلامية موضوعي الشروط[٧١] والمساحة والصلاحيات[٧٢] نفسها. امّا كيفية تولّي الفقيه لرئاسة الدولة، فهي تختلف عن النظام الديمقراطي على المستوى النظري، لأن انتخاب الدولة الديمقراطية من قبل الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر هو الذي يعطيه حق ممارسة السلطة. في حين ان العملية تختلف على مستوى رئيس الدولة الإسلامية. فأبرز نظريتين في اختيار الولي الفقيه هما:

١ ـ الفقيه المنصوب، الذي تصدى بنفسه للأمر وأنشأ الحكومة، وكان فقيهاً عادلاً، فهو هنا واجب الطاعة، ولا دور للأمّة في تعيينه، لأنّه معيّن ـ أساساً ـ تعييناً نوعيّاً من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، على اعتبار ان الفقيه هو امتداد رشيد للنبيّ والإمام عليه السلام[٧٣].

٢ ـ الفقيه المنتخب، أي الذي تنتخبه، انتخاباً مباشراً أو غير مباشر[٧٤].

والاختلاف هنا نظري محض، ويكمن في دور انتخاب الأمّة، أوالبيعة، هل هي أساس شرعية الفقيه في ممارسة السلطة، أم ان الانتخاب هو عملية كشف ـ عند تعدّد الفقهاء ـ تعلن فيه الأمّة عن طاعتها. ولكن لا فرق بين النظريتين في النتائج، لأنّ الفقيه العادل ـ دون غيره ـ هو الذي سيحكم دون عامّة الناس، وسيكون واجب الطاعة، وسيمتلك مساحة الصلاحيات نفسها.

بيد ان نظرية الإمام الخميني التي تبلورت في الدستور كانت أكثر دقّة وعمقاً، إذ وحّدت النظريتين وحقّقت مضامينهما معاً. وكان الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر قد فصّل هذا

الموضوع في نظريته التي أسماها «خط الشهادة والخلافة»، والتي وجدت صدىً واضحاً في دستور الجمهورية الإسلامية، حيث جمع فيها بين أصل ولاية الفقيه التي هي استمرار لولاية الرسول والإمام وأصل حريّة الانسان في الاختيار، أي اجتماع حاكمية الله تعالى المفوّضة إلى الإنسان المتمثّل في الفقيه (الشاهد)، بالإنسان أو الأمّة (الخليفة)[٧٥].

ومن هنا سُمّي النظام السياسي الإسلام بـ«النظام القيادي» في مقابل الأنظمة السائدة في الديمقراطيات التقليدية، كالنظام الرئاسي والنظام البرلماني. وهو ـ أي النظام القيادي ـ شكل جديد غير معروف قبل قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وهو اختلاف عملي آخر بين النظام الإسلامي والأنظمة الديمقراطية. ففي الأخير ـ الأنظمة الرئاسية تحديداً ـ يكون رئيس الجمهورية المنتخب هو رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية، في حين ان الفقيه القائد هو رئيس الدولة في النظام الإسلامي، امّا رئيس الجمهورية فهو رئيس السلطة التنفيذية فقط.

كما لا وجود لحكم ائتلافي في النظام الإسلامي، يجمع في الحكومة الإسلامية علمانيين أو شيوعيين ـ مثلاً ـ إلى جانب الإسلاميين، إذ لايمكن للعلماني أو الشيوعي أن يكون وزيراً في الحكومة الإسلامية أو يكون رئيساً لها. بل ولايمكن لحزب علماني أن يتسلّم السلطة التنفيذية (الوزارة) أو السلطة التشريعيّة (البرلمان) في الحكم الإسلامي، حتى بحجّة نظرية المشاركة السياسية، اما في النظام الديمقراطي التقليدي فان الحكم الائتلافي ممكن، ولا دخل للايديولوجيات والدين في تشكيلة الحكومة. وعلى مستوى تقسيم الشعب أيضاً، فانّ الشريعة الإسلامية تتدخّل في تقسيم الشعب إلى مسلمين وأهل ذمّة وأهل عهد ـ مثلاً ـ. وفي المقابل لايوجد هذا النوع من التقسيم ـ على أساس الدين ـ في الأنظمة الديمقراطية.

وعلى مستوى الانتخابات، فانّها أساس قوام النظام الديمقراطي، في حين انّها في النظام الإسلامي، تأكيد على دور الأمّة وايمانها بالنظام الإسلامي وحريّتها في اختيار ممثليها في السلطات، أي ان آلية الانتخاب ليست هي الأساس، حيث لايكون المسؤول ـ أيّاً كانت مسؤوليته ـ مفوّضاً من قبل الشعب، لأنّ الشعب ليس له الولاية لكي يفوضّها لذلك المسؤول، بل ان الأخير يعمل وفقاً لتكليفهم الشرعي وواجبهم الديني، ولايعمل وفقاً لما يريده الناخبون[٧٦].

وعلى الرغم من ذلك فان المنتخَبين في النظام الإسلامي يمثّلون الأمّة تمثيلاً حقيقيّاً، دون تدخّل أيّة تأثيرات إعلامية أو سياسية، لأنّ الشعب يمارس الانتخاب بشكل حرّ

وحقيقي. في حين ان الشعب في النظام الديمقراطي يفتقد ـ كما يقول الإمام الخامنئي ـ حق الانتخاب الحر، ويخضع لتأثير وسائل الدعاية والاعلام وأساليب الخداع والتهريج، والتي تسدّ كل طرق الانتخاب الواعي والصائب بوجوه الناس[77]. فضلاً عن أن هؤلاء المنتخبين يمثّلون الأكثرية التي صوّتت لهم في الانتخابات، وهذه الأكثرية هي في الواقع أقلية نسبة إلى عدد أفراد الشعب، فغالباً ما تشترك فئة قليلة ممّن يحقّ لهم التصويت. ثمّ يقوم هؤلاء المنتخبون بممارسة دكتاتورية متميّزة، تعرف بدكتاتورية الأكثرية أو طغيان الأكثرية[78]، وهي في الواقع دكتاتورية الأقلية.

امّا في النظام الإسلامي فهناك العديد جدّاً من الضمانات التي تحول دون ممارسة أي نوع من أنواع الدكتاتورية أو الاستبداد (وسنأتي على هذا الموضوع في فقرة قادمة).

مجالات التقاء الثيوقراطية بالنظام الإسلامي وافتراقها عنه

الثيوقراطية، وإن كانت تنسب نفسها إلى الله تعالى وإرادته، إلّا انّها ليست سوى نظام وضعي، ابدعته العقلية المسيحية البشرية، التي وجدت نفسها في ظروف تضطرها لدخول معترك الحكم وهي تحمل نظرية خاصّة بها وقد فصّلتها على مقاس الظروف التي كانت تعيشها. ومن هنا فقد شهدت النظرية الثيوقراطية تحوّلات عدّة وفقاً لتلك الظروف، قسّمتها إلى أنواع ثلاثة، وفي كل نوع منها، تحاول أن تجد لها منفذاً للسماء تغلّف بها نفسها، وهذا الغلاف هو الذي جعل بعض علماء المسلمين يعتقد بأن النظام الإسلامي هو نظام ثيوقراطي[79]، كما حاول بعضٌ أن ينسب النظام الإسلامي إلى الديمقراطية. والحقيقة ان النظام الإسلامي ليس ثيوقراطياً ـ كما سنرى ـ ولايمكن أن يكون ثيوقراطياً، على الرغم من وجود بعض نقاط الالتقاء بين النظام الإسلامي والأنظمة الثيوقراطية؛ وأبرزها، إضافة إلى نقاط الافتراق، نلخّصها في المحاور الثلاثة التالية:

١ ـ المبنى النظري

ويقف موضوع الحاكمية والسيادة في مقدّمة موضوعاته، بل هو الأساس الذي تقف عليه النظرية الثيوقراطية. لأنّ الثيوقراطية التي أفرزها فكر رجال الدين المسيحي لاتحتوي على نظام سياسي حقيقي، لأن المسيحية ـ كما يقول الإمام الخميني ـ «ليس فيها شيء سوى

بضع نصائح أخلاقية، وهي تخلو من الأمور التي تختص بـتدبير النـظام والسياسة الحـديثة والمدنية وقضايا البلدان وإدارتها. فلايظنن أحد ان الاسلام يفتقد هو الآخر البرامج الخـاصّة بهذه الأمور»[٨٠]. والمسيحية الموجودة ليست المسيحية الحقّة، بل المسـيحية المـمسوخة، حين جعلوها مقتصرة على الأمور العبادية فقط[٨١]. ومن هنا كان موضوع انتساب الحـاكـم الثيوقراطي إلى الإرادة الإلهية لايعدو كونه حاجة زمنية ليفرض الحاكم نفسه، أو مـن وراءه، على الشعب، وليس له أصول نقلية في الديانة المسيحية.

امّا في النظام الإسلامي، فان ارتباط الحاكمية بالله تعالى وكـونها امـتداداً ربّـانياً إلى الرسول وصولاً إلى رئيس الدولة الإسلامية (الولي الفقيه)، هو من الثـوابت التـي اسـتنبطها الفقهاء من الأصول الإسلامية المقدّسة (القرآن الكريم والسنّة الشريفة). وإذا دقّقنا في طبيعة نظرية الحقّ الإلهي المباشر، أي النوع الأوّل من الثيوقراطية المنسوبة إلى المسيحية، فسنجد أنّ موضوع السيادة الذي تدّعيه، والمتمثّل بالنصب المباشر للحاكم من قبل الله تعالى، لايلتقي مع كلّ رئيس للدولة الإسلامية، بل ان فيه خيوطاً عامة تلتقي مع طـبيعة حـاكـمية الرسـول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم وأئمّة المسلمين عليهم السلام. في حين تعطي الثيوقراطية هذا الحق (أي النصب المباشر) لحكامها البشر.

امّا نظرية الحق الإلهي غير المباشر، المتمثّلة في النصب غير المباشر للحاكـم (أي ان الحاكم كيفما تمّ نصبه، فان هذا النصب هو في حدود إرادة الله تعالى ورعايته ورقابته) فهي وإن كانت تلتقي في مجال النتائج مع طبيعة السيادة في النـظام الإسـلامي ـ بـرئاسة الفـقيه دون الرسول أو الامام ـ، على اعتبار ان المصدر النهائي لشرعية الحاكم هو الله سبحانه وتعالى. بيد ان الاختلاف يكمن في ان شرعية الولي الفقيه مستمدة في النظام الإسلامي من كونه نائباً للإمام المعصوم. أي ان العملية هي متسلسلة موضوعياً وذات امتدادات مترابطة، تدعمها النصوص المقدّسة. امّا الحاكم الثيوقراطي فهو ينتسب إلى الله مباشرة، دون أيّة قنوات أو امـتدادات أو مسوّغات شرعية.

والاختلاف الآخر في موضوع السيادة، هو ان الحاكم في النظام الثيوقراطي مطلق وغير مسؤول وفوق القانون، في حين ان الحاكم (رئـيس الدولة) فـي النـظام الإسـلامي خـاضع للشريعة الإسلامية وأحكامها وثوابتها، كما انّه مسؤول، ويتساوى مع كلّ فرد من أفراد الشعب أمام القانون[٨٢].

٢ ـ آليات التطبيق

آليات استخدام السلطة في الأنظمة الثيوقراطية، بكل أنواعها، تتجسّد في شخص الحاكم فقط، باعتباره صاحب السلطة المطلق والحاكم بأمره، فلا وجود لأي تعدّد في السلطات ولا أي نوع من الشوروية ولا وجود لدستور أو قانون أو مؤسسات سياسية دستورية، أي ان سلطات التنفيذ والتشريع والقضاء تتلخّص في شخص الحاكم فقط، يمارسها وفقاً لرغباته وإرادته، دون أن توقفه شورى عند حدّه أو قضاء.

ويختلف النظام الإسلامي عن الأنظمة الثيوقراطية اختلافاً كاملاً في هذه النقطة، لأنّه نظام يتمتّع بعدد كبير من مجالس الشورى، والمجالس النيابيّة المنتخبة من قبل الأمّة، إضافة إلى وجود دستور وقانون وعدد من المؤسسات السياسية والسلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية) المنفصلة عن بعضها، ويمارسها أشخاص متعددون. ولا يمارس الحاكم هذه السلطات بنفسه، فهو وإن كان ـ مثلاً ـ يتمتّع بصلاحيات تعيين القاضي، الّا أنّ الولي الفقيه ليس فوق القضاء، بل يمكن للقضاء محاكمته واستجوابه كأي فرد من أفراد الشعب، أي ان اشراف الولي الفقيه (الإمام القائد) على هذه المؤسسات والسلطات، لايعني انه يمارس حكماً مطلقاً من خلالها، بل ان مهمّته هنا هي الإشراف والرقابة، دون انحراف هذه السلطات عن خط الإسلام، في مجالات التقنين والتنفيذ.

٣ ـ موقع رجال الدين

في النظام الثيوقراطي الكنسي يخضع النظام السياسي لسلطة رجال الدين على نحو مطلق، فهم الطبقة الحاكمة المتميّزة، ويعرفون بـ(الاكليروس)، أي ان هذا النوع من الحكم هي حكومة رجال الدين، التي يسيطر فيها رجال الدين المسيحي على المجتمع سيطرة كاملة، ليس من منطلق كفاءتهم العلمية في الشريعة أو كفاءتهم الإدارية، بل من منطلق كونهم طبقة حاكمة مفروضة، تمارس سلطة مطلقة في التشريع والتنفيذ والقضاء، ومن أبرز ما أفرزته السلطة الأخيرة (القضاء)، وإن لم تكن سلطة مستقلّة أصلاً، ما عُرف بمحاكم التفتيش. وكانت هذه السلطة المطلقة للكنيسة ورجالها، السبب الرئيسي في ظهور الفكر الغربي الحديث، المبني على اللادينية والعلمانية والإلحادية، وشعارات فصل الدين عن الدولة وعن السياسة،

وفصل رجال الدين عن أيّة سلطة مدنية، ورفض أي نوع من أنواع المجتمع الديني وغيرها، ثم تأسيس النظم السياسية والاقتصادية الحديثة في أعقابها، ابتداءً من الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، وانتهاءً بالدكتاتوريات الطبقية الماركسية، والتي كانت بمجملها ردود أفعال وردود أفعال مضادة.

امّا في النظام الإسلامي، فلا وجود لحكومة رجال الدين، بل لا وجود لمصطلح رجال الدين، لأنّ كلّ مسلم هو رجل الدين، ولكن في الإسلام هناك علماء دين، أي المتخصّصون في الشريعة، وهؤلاء لايمثّلون طبقة في الإسلام، رغم دورهم المتميّز في النظام الإسلامي. يقول الإمام الخميني: «هل يمكن أن يكون هناك إسلام دون علماء دين؟ وهل يمكنكم أن تفعلوا شيئاً دون وجود العلماء؟... ان قبول الإسلام من دون علمائه كالقول بقبول الإسلام من دون سياسة... فلايمكن أن يكون اسلام دون العلماء، فالنبي نفسه كان عالماً دينيّاً، لقد كان أعظم علماء الدين وعلى رأسهم طراً»[٨٣].

وواضح من كلام الإمام الخميني ان علماء الدين هم جزء من النظام الإسلامي، وبعضهم يقف على رأسه، وليس النظام الإسلامي مختصاً بهم أو أنّ مسؤولياته تقتصر عليهم. فالسلطة التنفيذية (الحكومة) والسلطة التشريعية (النوّاب) هما سلطتا الشعب بأجمعه، وبإمكان أي فرد منهم أن يكون مسؤولاً فيهما. وهذا ما يؤكّده الإمام الخميني بقوله: «ان لعلماء الدين دورهم، وللحكومة دورها أيضاً، فعالم الدين لايريد أن يصبح حاكماً، لكنّه يريد أن يكون له دور... ان لعالم الدين دوره، ويجب أن يقوم بهذا الدور، ولايجب أن يكون رئيساً للجمهورية، ولكنّه يمكنه أن يقوم بدور في موضوع رئاسة الجمهورية... وليس ضروريّاً أن يكون عالم الدين رئيساً للحكومة، ولكنّه يؤدّي في الدولة دوراً مهمّاً، فإذا أراد رئيس الحكومة أن ينحرف فان العالم يمنعه من ذلك»[٨٤].

وهذا تأكيد آخر على أن رئاسة الجمهورية أو رئاسة الحكومة (السلطة التنفيذية) يمكن أن تكون من نصيب عالم الدين أو أي فرد آخر من أفراد الشعب على حدٍّ سواء، فعالم الدين والمواطن العادي متساويان في هذا المجال. بيد أن طبيعة الدولة الإسلامية ومصدر سيادتها وشرعية حكمها وقوانيها، تشترط أن تكون بعض المناصب خاصّة بالفقهاء دون غيرهم، أي بالمجتهدين وليس بمطلق علماء الدين، وهي خمسة مناصب فقط: الولي الفقيه (رئيس الدولة، الإمام، القائد)، رئيس السلطة القضائية، المدّعي العام للبلاد، نصف أعضاء

مجلس صيانة الدستور، وأعضاء مجلس خبراء القيادة. ومعيار تسنّم هذه المناصب هو أن يكون من يشغلها فقيهاً عادلاً، لأنّ لهذه المناصب جوانب دينية محضة.

امّا وجود عدد آخر من علماء الدين يشغلون مناصب في الدولة وإن كانت مناصب مدنية، فمعيار ذلك الكفاءة الإدارية والتخصّص في موضوع المنصب، وليس لأنّهم من علماء الدين؛ فأي شخص بإمكانه احتلال هذه المناصب من غير علماء الدين، وهو السائد في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ومن ذلك رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس الشورى وغيرهما. وفي نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية حالياً لايتجاوز عدد علماء الدين المسؤوليات العليا نسبة ٥٪ من مجموع الوزراء والمعاونين والمستشارين والمدراء العامين وغيرهم. مثلاً هناك ثلاثة وزراء فقط من مجموع (٢٣) وزيراً ومعاوناً لرئيس الجمهورية. امّا مجلس الشورى الإسلامي فمعظم أعضائه من غير علماء الدين، والمحكمة العليا كذلك، ونصف أعضاء مجلس صيانة الدستور هم من غير علماء الدين، والمحافظون يندر أن يكون بينهم عالم دين، ومعظم السفراء هم من غير علماء الدين، ذلك لأن هذه المناصب وغيرها مفتوحة لكل أبناء الشعب، ويتمّ اشغالها، اما بالانتخاب من قبل الشعب نفسه، أو بالتعيين في إطار معيار الكفاءة. والنتيجة فإن موقع علماء الدين في النظام الإسلامي يختلف عنه دور رجال الدين في النظام الثيوقراطي الكنسي، وهو اختلاف أساسي بين النظامين.

موقع الشورى وأثرها في تعزيز الحقوق والحريات في النظام الإسلامي

النظام السياسي الإسلامي هو نظام يقف على المؤسسات الشوروية، والسلطات التي تشكّل جسد هذا النظام هي سلطات تفرزها مجالس الشورى. طبعاً لانريد من هذا الكلام الحديث عن مصدر شرعية النظام الإسلامي وعلاقة الشورى بذلك، فموضوع السيادة والحاكمية والشرعية والمشروعية في النظام الإسلامي، تمّ بحثه في فقرات سابقة، وصار واضحاً أنّ مصدر شرعية النظام السياسي الإسلامي، ليست الشورى، ولا أصوات أكثرية الشعب، وهو ما يحلو لبعض المفكرين المسلمين أن يصوّرها كذلك ويقرنها بالديمقراطية. بل الحديث هنا عن الشورى كآلية لممارسة السلطة، من خلال مجالس الاشراف والتخطيط والتشريع والرقابة والتنفيذ والقضاء، هذه المجالس التي تكفل أوسع مشاركة للأمّة، واستيعابٍ لأكبر عدد ممكن من الطاقات والامكانات في البلد، والتي تعبّر الأمّة من خلالها عن حضورها

في كل أركان الدولة ومؤسساتها، وارادتها في تقرير مصيرها، في الحدود التي قرّرها الإسلام. وبذلك فهي تتمتّع بكامل حقوقها وحريّاتها التي كفلها لها الإسلام. فنرى أن الشورى التي تفرزها إرادة الأمّة حاضرة من قمّة الدولة وحتى قاعدتها، مروراً بالأجهزة. فمثلاً إرادة الأمّة أفرزت مجلس شورى الخبراء، وهذا المجلس بدوره ينتخب الولي الفقيه (الامام). والامام، انطلاقاً من الحقّ الذي يعطيه له موقعه، حين يريد رسم السياسات العامة للنظام الإسلامي، يتشاور مع «مجمع تشخيص مصلحة النظام». وبغضّ النظر عن رأي الفقهاء بأن المشورة غير ملزمة للإمام، على اعتبار انّه يرجّح آراء المستشارين ويتبنى أحدها أو يعمل برأيه، فان دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية قرن رسم السياسات العامة لنظام الجمهورية الإسلامية، من قبل الإمام القائد، بالتشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام[٨٥]. كما قرن الدستور تمتع القائد بولاية الأمر وتحمل المسؤوليات الناشئة عنها بانتخاب مجلس شورى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب[٨٦].

امّا باقي سلطات الدولة، فان علاقتها بالشورى هي على نوعين:

الأوّل: كون الشورى مركزاً لاتخاذ القرارات، بدلاً من الإدارة الفردية، إذ تتمّ ادارة السلطة هنا بصورة جماعية، من خلال اللجان والدوائر المتخصصة. وهذا النوع تطبّقه سلطة التخطيط والتقنين، ولاسيما في المجالات الأساسية والاستراتيجية وبعيدة المدى. وعموماً في المجالات التي لاتحتاج إلى قرارات عاجلة. كما هو الحاصل في مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء ومجلس الشورى الإسلامي ومجلس الأمن الوطني ومجلس الدفاع الأعلى اضافة إلى مجمع تشخيص المصلحة (حسب الظروف).

الثاني: كون الشورى الساعد القوي للسلطة، إذ تمدّها بالرأي والمشورة، ولاتكون في موقع اتخاذ القرار، بل القرار هنا متروك للسلطة. وهذا النوع يتم تطبيقه في القضايا الآنية والعاجلة[٨٧]. كما هو الحاصل مع شورى معاوني كل وزير، وشورى رئيس السلطة القضائية، ومجمع تشخيص المصلحة وغيرها.

ونجد لهذين النوعين تطبيقات عملية عديدة أيضاً، مثلاً: في رسم السياسات العامة للبلاد يتشاور القائد مع مجمع تشخيص المصلحة، ولكنّه في المجالات الآنية أو شبه الآنية يتخذ القرار بنفسه. كذلك رئيس الجمهورية، فإنّه يتشاور مع مجلس الوزراء في النوع الأوّل، بينما يتّخذ القرار بنفسه في النوع الثاني. وأبرز مجالس الشورى في الدولة الإسلامية تتمثّل

بما يلي:

١ ـ مجمع تشخيص مصلحة النظام، أعلى مجلس استشاري في الدولة، ويتشكّل من أبرز قادة الدولة، بمن فيهم رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي ورئيس القضاء، وهو بمثابة مجلس أهل الحل والعقد، أو مجلس قيادة الدولة، ولكن ليس بمعنى القيادة التنفيذية، بل بمعنى قيادة التخطيط، إذ ان قيادة اتخاذ القرار في السياسات العامة هي مهمّة القائد، في حين ان القيادة التنفيذية هي مهمة رئيس الجمهورية.

٢ ـ المجلس الأعلى للأمن الوطني (أو القومي)، ويرأسه رئيس الجمهورية، ومهمته تشتمل على كل ما له علاقة بالمجالات الدفاعية والأمنية، وإن كانت أطرها سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية[٨٨].

٣ ـ مجلس خبراء القيادة، وهو المجلس الذي يأخذ على عاتقه انتخاب رئيس الدولة (القائد) وعزله، وينتخب الشعب اعضاءه انتخاباً مباشراً.

٤ ـ مجلس الشورى الإسلامي، وهو بمثابة السلطة التشريعيّة، وينتخب الشعب أعضاءه انتخاباً مباشراً.

٥ ـ مجلس صيانة الدستور، وهو بمثابة المجلس الدستوري أو المحكمة الدستورية، التي تراقب قرارات وقوانين مجلس الشورى.

٦ ـ مجلس الوزراء، ويرأسه رئيس الجمهورية، ويتألّف من نائبه الأوّل ومعاونيه والوزراء[٨٩].

٧ ـ مجلس أمن الدولة، ويرأسه رئيس الجمهورية أو من يفوّضه، وهو مجلس فرعي تابع لمجلس الأمن الوطني[٩٠].

٨ ـ مجلس الدفاع، ويرأسه رئيس الجمهورية أو من يفوّضه، وهو مجلس فرعي تابع لمجلس الأمن الوطني[٩١].

٩ ـ مجلس إعادة النظر في الدستور، ويتم تشكيله بعد تشاور القائد مع مجمع تشخيص المصلحة، مع الأخذ بنظر الاعتبار ان إعادة النظر في دستور الجمهورية الإسلامية لاتتمّ إلّا في الحالات الضرورية[٩٢].

١٠ ـ شورى السلطة القضائية، وتتشكّل من المدّعي العام للبلاد ورئيس المحكمة العليا وعدد من أكبر قضاة البلاد.

١١ ـ مجلس شورى المحافظات، ويتشكّل من نوّاب مجلس شورى كلّ محافظة(٩٣).
١٢ ـ مجالس الشورى المحلية والاقليمية والمهنية.

وبذلك صار واضحاً ان الشورى ومجالسها هي العمود الفقري للنظام الإسلامي، حيث لاتخلو منها أية مؤسسة سياسية.

امّا النظام الديمقراطي فإنّه يميل إلى استخدام المجالس النيابية، لتحقيق أكبر عدد ممكن من المشاركة السياسية والاجتماعية. امّا النظام الثيوقراطي فهو لايستخدم أي نوع من أنواع الشورى، بل انّه نظام مطلق في صلاحياته وصلاحيات رئيسه. وفي مقابل الاثنين يقف النظام الإسلامي ليقدّم أفضل أنواع الحقّ والحرية والمشاركة الشعبية.

الاستبداد والدكتاتورية وفق الأنظمة الثلاثة

تحاول الديمقراطية من خلال مختلف الأساليب تجنّب الممارسات الاستبدادية والدكتاتورية في ممارسة السلطة وفي الوصول إليها، بل انّها جاءت لتقضي على الاستبداد والدكتاتورية، اللّذين كانا يتمثّلان في الحكومات الاتوقراطية والارستقراطية المدعومة من قبل الكنيسة. ولكن ـ في الواقع ـ لازالت الديمقراطية عاجزة عن الحيلولة دون بروز أنواع من الدكتاتورية والاستبداد في إطار أنظمتها السياسية. ويبدأ هذا الاستبداد بالعملية الانتخابية وينتهي بممارسة الجماعة الفائزة للسلطة. ففي العملية الانتخابية، لايرشّح سوى المنضمّين إلى جماعات السياسيين المحترفين وأصحاب رؤوس الأموال والقادة الحزبيين، في قوائم حزبية، لاتمثّل طبقات الشعب مطلقاً، بل تمثّل تلك الجماعات، التي هي شكل أكثر تعقيداً من أشكال الارستقراطية السياسية والاقتصادية. ومن ثم فان الاستبداد الديمقراطي يبدأ من الترشيح للانتخابات، إذ لا علاقة للشعب باقرار هؤلاء المرشّحين، بل قوى الاستبداد التي تقف امّا خلف الكواليس أو على المسرح. وخلال عملية التصويت تمارس هذه القوى أشكالاً أخرى من الاستبداد، منها:

١ ـ الاستبداد الدعائي والاضطهاد النفسي للمواطن، والذي لايترك له أي مساحة من الحرية في التصويت، فضلاً عن شراء الأصوات أو شراء أصوات بعض المتنفذين اجتماعياً واقتصادياً، مقابل مصالح شخصية محضة، وهؤلاء المتنفذون يقومون بالضغط على المواطنين بشتى الأساليب. وخلف هذا الاستبداد تكمن السيطرة الخفية على العملية الانتخابية.

٢ ـ التزوير في الأصوات. وهي عملية سهلة، وتستخدم فيها أساليب مختلفة، وخاصّة ان القوى المسيطرة على الساحة السياسية تمتلك كل هذه الأساليب، بما فيها العصابات المسلّحة والخطوط المائلة العاملة في هيئات الاشراف على الانتخابات.

والصراع على السلطة والنفوذ بين القوى السياسيّة والاقتصاديّة التي تحتكر الساحة وتتخفى وراء ستار الديمقراطية، هو إفراز طبيعي للنظم الرأسمالية الليبرالية، التي تحتاج فيه تلك القوى إلى تأمين مصالحها من خلال الإمساك بزمام السلطتين التنفيذية والتشريعيّة، إضافة إلى شراء ما أمكن من ذمم سلطات القضاء. وبعد إمساكها بالسلطة، تمارس هذه القوى التي تدّعي تمثيل الأكثرية، أعقد أنواع الدكتاتورية. فهي إن كانت تمثّل الأكثرية حقيقةً، فهذه الأكثرية تعني في أفضل الأحوال ٥٠٪ + ١ من الأصوات، أي ان هذه الأكثرية ستمارس دكتاتورية واستبداداً بالسلطة ضد الـ ٥٠٪ – ١ من أبناء الشعب، وتحرمها من أيّة ممارسة سياسية، سوى التعبير الشكلي عن الاعتراض. وهو ما تنبّه له المفكّر الفرنسي «الكسي دي توكفيل» في وقت مبكر، وحذّر منه في كتابه «الديمقراطية في اميركا»، الذي صدر جزؤه الأوّل عام ١٨٣٥، وأسمى ذلك بـ«طغيان الأكثرية»، وهي في الواقع ليست الأكثرية الحقيقيّة، بل الأكثرية الظاهرية، واعتبر أنّ هذا الطغيان الذي يتستّر خلف الممارسة الديمقراطية، يشكّل تهديداً خطيراً للحرية، وبالتالي ينعكس على حرية الفرد، وبذلك فإن هذا الطابع الدكتاتوري والاستبدادي للأغلبية ـ كما يقول دي توكفيل ـ يعدّ «من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي»[٩٤]. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الأغلبية هي ـ في الحقيقة ـ ليست الأغلبية ولا الأكثرية، بل انّها لاتمثّل سوى أقلية ضئيلة، قياساً بعدد الّذين يحق لهم التصويت. فالحزب الذي يدخل الانتخابات يسيطر عليه مجموعة من السياسيين الذين يمثّلون الكارتلات الاقتصادية الكبرى وأصحاب رؤوس الأموال. وهذا الحزب هو الذي يرشّح أعضاءه لمجلسي النوّاب والشيوخ (أو البرلمان في الدول ذات المجلس الواحد)،وكذلك إلى رئاسة الجمهورية (في الدول ذات الأنظمة الرئاسية). فمثلاً على مستوى انتخابات رئاسة الجمهورية، لايشترك ـ عادة ـ أكثر من ٣٠٪ ممّن لهم حق التصويت. ومن هؤلاء يصوّت ما يقرب من ١٦٪ للرئيس الفائز، أي ٨٪ فقط من مجموع السكان. والنتيجة ان أصوات ٨٪ فقط تعلو على أصوات ٩٢٪. وهؤلاء الـ ٨٪ يمارسون استبداداً (ديمقراطيّاً!) ضد الأغلبية الساحقة للشعب، من خلال الدعاية والاعلام والمخابرات والسياسة والاقتصاد. طبعاً في أحسن أحوال الممارسة

الديمقراطية، وإلّا فالرئيس المنتخب يمثِّل ـ في الواقع ـ حزبه والقوى المسيطرة على هذا الحزب. والنتيجة فإنّ هذه القوى التي لاتمثّل أكثر من ١٪ فقط من السكّان، تدّعي تمثيل أكثرية الشعب.

امّا الثيوقراطية، فهي بالأساس تمثِّل حكماً استبدادياً مطلقاً، فهو إما حكم مجموعة مستبدة، أو حكم فردي (اوتوقراطي) يتمثّل في الامبراطور أو الأمير أو البابا. وهذا الحكم الفردي المطلق يعني تركيز كل سلطات الدولة في يد شخص واحد، فيكون هو المشرِّع وهو المنفِّذ وهو الذي يقضي، دون وجود أيّة شريعة أو قوانين تحدّه، وإن وجدت فان بيده ابطالها أو تعطيلها أو تحريفها وتفسيرها كما يشاء. وقد أثبتت التجربة التاريخية للثيوقراطية، انّها كانت تمارس أبشع أنواع الاستبداد وسلب الحريات وكتم أي صوت ينطق باتجاه يخالف ـ بشكل أو بآخر ـ الاتجاه الحاكم. وما محاكم التفتيش إلّا مؤسسة واحدة من مؤسّسات الحكم الثيوقراطي، كانت تأخذ على عاتقها التفتيش عن آراء الناس ومعتقداتهم في المجالات السياسية والدينية، بل مجالات العلوم النظرية والتطبيقيّة أيضاً، وتحكم بالزندقة والكفر على كل من تريد التخلّص منه، وهذا الحكم يعني الحرق أو قطع الرأس أو الشنق، أو الحبس المؤبّد في أحسن الأحوال.

ونصل إلى النظام السياسي الإسلامي، فإن الإسلام انّما جاء ليكون خاتم الرسالات والأديان والشرائع، وليحمل الحق والأخلاق والعدالة والخير والحرية للبشرية، ويقضي على كل ألوان الاستبداد والظلم. ومن هنا فان النظام السياسي المنبثق عنه يحمل هذه الصفات بالذات. وبنظرة فاحصة إلى آليات استخدام السلطة في النظام السياسي الاسلامي نرى ان السلطات موزّعة بشكل متوازن، وانها ملزمة بقوانين الشريعة الإسلامية، وملزَمة برقابة الفقهاء، وملزمة أيضاً برقابة الأمّة. فلاتستطيع أيّة مؤسسة أو سلطة ـ مهما كان مستواها ـ الاستبداد في الحكم أو ممارسة الدكتاتورية، سواء كان الفقيه أو رئيس الجمهورية أو البرلمان (المجلس النيابي) فهناك ـ اذن ـ كوابح دستورية، حدّدها دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، تحول بصورة حازمة وواضحة دون أي نوع من أنواع الاستبداد، وكذلك كوابح شرعية ومعنوية، حددتها الشريعة الإسلامية، وفي مقدّمتها وجوب عدالة الحكّام، فممارسة الاستبداد يناقض العدالة ويُسقطها عن الحاكم، وبذلك يسقط الحاكم وتسقط ولايته فور ممارسته الاستبداد، على اعتبار ان العدالة هي أحد أهم شروط الحكّام في الدولة الإسلامية.

يقول الإمام الخميني: «وليس لأحد أن تكون بيده الحكومة (المطلقة) لا الفقيه ولا غير الفقيه، وانّما الجميع يعملون طبقاً للقانون، وهم مجرّد منفّذين له وحسب. والفقيه ليس فقط لا يريد ارتكاب مخالفة، وليس فقط لايريد فرض سيطرته على الحكومة، وانّما يريد ألّا يسمح لهذه الحكومات بأن تعود إلى ماكان عليه الوضع سابقاً، وإلى الوضع الطاغوتي والدكتاتوري، ويريد أن يمنع من حصول ذلك»[٩٥]. ويضيف في خطاب آخر: «الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي تأتي لمحو الدكتاتورية، وان الشخص الذي يفوّضه الإسلام للحكم يخالف الدكتاتورية انطلاقاً من دينه، فدينه يحكم عليه بعدم انتهاج الدكتاتورية»[٩٦].

والحقيقة ان ما يذهب إليه العلمانيون من الربط بين الحكم الديني والاستبداد، لاينطلق من قراءتهم الموضوعية لواقع الحكم الإسلامي في إيران، بل من التجارب التاريخية للحكومات التي قامت باسم الدين، وسواء تجربة الحكم الثيوقراطي المسيحي، أو الحكم السلطاني المسلم. وفي هذا المجال يتساءل الإمام الخامنئي: «كيف يمكن أن تكون الحكومة الإلهية (أي الدينية) شعبية أيضاً؟ وهل ان عبارة الجمهورية الإسلامية التي تجمع بين الحكومة الإسلامية والحكومة الشعبية، هي عبارة صحيحة، أم ان فيها شيئاً من التسامح؟. في الواقع ان لقضية التناقض المدّعى وجوده بين الحكومة الإسلامية والحكومة الشعبية سوابق تاريخية. فطيلة التاريخ الماضي كانت معظم الحكومات التي قامت باسم الدين حكومات استبدادية، كما تدلّ على ذلك المعطيات التاريخية، بحيث انّه لم يكن للشعب والرأي العام فيها أي دور يُذكر»[٩٧].

وحول عدم وجود أيّة أرضية للاستبداد في الحكومة الاسلامية، نورد الأمثلة التالية:

١ ـ ان العدالة هي أحد أهم شرطي الولي الفقيه (القائد)، فإذا سقطت عدالته سقطت ولايته وسُلبت ذاتياً. وتسقط هذه العدالة ـ كما يقول الإمام الخميني ـ حتّى إذا «تفوّه الفقيه بكلمة كذب واحدة أو أقدم على خطوة انحرافية واحدة»[٩٨]، أو مارس أي نوع من أنواع الظلم ولو ضد فرد واحد من أفراد الشعب. وبذلك يمكن للأمّة، من خلال مجلس الخبراء، عزل الفقيه (الإمام القائد) عن منصبه، إذا فقد عدالته وتقواه واستبد بالأمر، أو إذا فقد أي شرط من شروط الولاية[٩٩]، لأن «الولاية هنا لاتقوم على أساس القهر والغلبة، وإنّما تتحقّق بتحقّق شروطها... وهي شروط تقود تصرّفات ولي الأمر نحو الخط الصحيح، وتدع الأمّة مراقبة له ولتوفّر الشروط فيه»[١٠٠].

٢ ـ وضع الدستور أكبر مجلس استشاري للفقيه (الامام)، هو مجمع تشخيص مصلحة النظام، ليرسم سياسات الدولة العليا من خلاله. كما ان المجلس الأعلى للأمن الوطني هو الذي يقرّ السياسات الدفاعية والأمنية للدولة، وينفّذها بعد مصادقة الفقيه عليها. إذن، من خلال هذه النقطة والنقطة الأولى لن تبقى أيّة أرضية لاستبداد رئيس الدولة (الفقيه).

٣ ـ ان الأمّة، من خلال مجلس الشورى الذي تنتخبه، بإمكانها عزل رئيس الجمهورية عن منصبه، بعد امضاء الفقيه. كما يستطيع الفقيه (القائد) عزل رئيس الجمهورية إذا صدر ضدّه حكم من قبل المحكمة العليا. وبذلك لايستطيع رئيس الجمهورية أن يستبدّ في السلطة. كما ان مجلس الوزراء بجمعه والوزراء كل على حدة يخضعون لمراقبة مجلس الشورى الاسلامي. وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني: «ان الذي يحول دون تحوّل رئيس الجمهورية إلى دكتاتور، ولايسمح لقائد الجيش أو الشرطة أو الدرك أو رئيس الوزراء بأن يمارسوا الدكتاتورية انّما هو الفقيه. ان الفقيه الذي عيّنته الأمّة وجُعل اماماً لها هو الذي يريد إزالة الدكتاتورية ومكافحة مظاهرها. ويجعل الجميع ينطوون تحت راية الإسلام ويقيم حكومة تتبع القانون»[١٠١].

ويقول الإمام (قدس سره) في موضع آخر: لو صفع رئيس الجمهورية شخصاً فقيراً دونما سبب أو حق، فقد سقط وانتهت رئاسته للجمهورية، وعليه أن يتنحى عن منصبه، ويأتي ذلك الشخص المضروب فيصفعه على وجهه واحدة بواحدة»[١٠٢].

٤ ـ ان قوانين مجلس الشورى الإسلامي خاضعة لرقابة فقهية ودستورية من قبل مجلس صيانة الدستور، وبذلك لا يستطيع البرلمان (مجلس الشورى) الاستبداد بقراراته وقوانينه.

٥ ـ ان قرارات مجلس صيانة الدستور ـ هي الأخرى ـ ليست نهائية، بل تعود لمجلس الشورى لإصلاحها، وإذا أصرّ الطرفان على رأييهما، ترفع القضية إلى مجمع تشخيص المصلحة. وبذلك لايمكن لمجلس الصيانة الاستبداد بقراراته.

٦ ـ ان العدالة هي أحد أبرز شرطي رئيس السلطة القضائية، وممارسته لأي فعل يناقض العدالة، فإنّه يعزل من قبل الفقيه (القائد) وآنذاك لايستطيع رئيس القضاء الاستبداد في حكمه، على الرغم من صلاحياته الواسعة، التي تطال حتى رئيس الدولة (الفقيه).

٧ ـ ان الفقهاء العدول بأجمعهم يراقبون الحكومة في ممارستها للسلطة، ويحدّون من

أخطائها، «وربّما نقضوا حكمها في الموارد التي يكون فيها نقض الحكم أقل مفسدة من الخطأ الذي وقع فيه حكمها، ويكون عصيان الحاكم أفضل من تفادي مضاعفات الانشقاق بمجاراة أخطائه في نظرهم»[١٠٣].

٨ـان الأمّة تمارس مع جميع سلطات الدولة، واجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي أسمى أنواع الرقابة الشعبية. وهذا الموقع الراقي الذي منحه الإسلام للأمّة، أي موقع الخلافة الذي يسمح لها باختيار حكّامها ـ في عصر الغيبة ـ ومراقبتهم ومحاسبتهم، لم تحظ به أي من الأمم في أرقى المذاهب الاجتماعية.

ومن خلال ذلك نجد ان الإسلام ونظامه السياسي، وضع على مستويي النظرية والتطبيق، العديد من الضمانات الشرعية والدستورية، التي تحول دون ممارسة السلطات الحاكمة ـ مهما كانت صلاحياتها ـ لأي شكل من أشكال الاستبداد أو الدكتاتورية أو الظلم أو الانحراف، بالصورة التي لم يتوصل إليها فقهاء الديمقراطية، إذ لاتمتلك الأنظمة الديمقراطية غير الانصياع لخيارها الوحيد، وهو حكم ممثلي الأغلبية البرلمانية، ولا تمتلك الديمقراطية أية ضمانات حيال ممارسة الأغلبية البرلمانية، سواء على مستوى السلطة التشريعية (البرلمان نفسه) أو السلطة التنفيذية (مجلس الوزراء)، وما يحلو لها من ممارسات استبدادية وديكتاتورية[١٠٤].

النتائج:

المعالجات المختصرة التي مرّت، تقودنا إلى نتائج، نحسبها موضوعية، تلخّص طبيعة العلاقة بين الأنظمة السياسية الإسلامية والديمقراطية والثيوقراطية، وهي:

١ ـ البشرية تمتلك كثيراً من الخيارات، وليس خيارين فقط لا ثالث لهما، كما يصوّرون لها، وهما: الديمقراطية أو الدكتاتورية، فإن لم تحكمها الديمقراطية حكمتها الديكتاتورية. هذه الحتمية خاطئة تماماً. وحقاً لو لم يكن أمام البشرية سوى خياري الديمقراطية والدكتاتورية، فلتختر الديمقراطية، لأنّها أهون الشرّين، ولكنّها ـ في الحقيقة ـ تمتلك خياراً ثالثاً، ذلك هو خيار النظام الإسلامي، الذي هونظام متكامل يستوعب كلّ مجالات الحياة، ويرافق الإنسان، من ولادته حتى موته.

٢ ـ ان النظام الإسلامي ليس ديمقراطياً ولا ثيوقراطيّاً، ولا يمثّل نظاماً توفيقياً أو

توليفياً، ليس من منطلق مجافاة الديمقراطية أو معاداة الثيوقراطية، بل لأنّه نظام مستقل تماماً ومن نوع آخر، اسمه «النظام الإسلامي» دون أيّة مسمّيات وضعية أخرى، وإن كان يشترك في بعض النقاط العامة ـ أو يختلف ـ مع الأنظمة الديمقراطية والثيوقراطية. كما ان اسلوبه في ممارسة الحكم لايشبه الأنظمة المألوفة، وإن اشترك مع النظامين الرئاسي والبرلماني في بعض النقاط، إلّا انّه أيضاً يشكِّل نظاماً جديداً ومستقلاً، هو «النظام القيادي». وبذلك فالنظام الإسلامي يشكِّل على مستوى مناهج القانون والسياسة، إضافة جديدة لمادتي «النظم السياسية» و«القانون الدستوري» ـ فمن الخطأ ـ إذن ـ القول بالنظام الإسلامي الديمقراطي أو النظام الإسلامي الثيوقراطي، أو الثيوقراطية الإسلامية الديمقراطية، في محاولة للتوفيق ـ عبثاً ـ بين الفكر الإسلامي والأفكار الوضعية الأخرى، فهذا التوفيق يحاول قسراً أن يضع عقيدة ورسالة سماوية ونظاماً متكاملاً إلى جانب تجارب تاريخية أو أفكاراً اجتماعية بشرية أو آليات حكم وضعية، في حين ان تلك العقيدة ليست بحاجة إلى هذه التجارب أو الأفكار. وان استفادت من بعض آلياتها الفنيّة المحايدة، فلايعني التسمّي بمسمّياتها. والأنكى من كل ذلك ان يذهب بعض المفكّرين والكتّاب إلى تشبيه النظام الإسلامي الذي يقف على أساس ولاية الفقيه، بالنظام الثيوقراطي، والنظام الإسلامي الذي يقف على أساس الشورى، بالنظام الديمقراطي. والتشبيهان خاطئان تماماً كما مر في معالجات هذا البحث.

٣ ـ ان النظام الإسلامي هو الصيغة الإلهية للحكومة التي أرادها الله تعالى للبشرية، والله (عزّوجلّ) أعلم بمصالح عباده. وهذا النظام يستقي غاياته وأهدافه ومنطلقاته الفكرية ومضمونه وشكله وطبيعة ممارسته للسلطة، من مصدرين مقدّسين هما: القرآن الكريم والسُنّة المطهّرة (سنّة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام وفقاً لنظرية الشيعة الإمامية). في حين ان النظام الديمقراطي هو تجربة بشرية، وكذا النظام الثيوقراطي، وإن نسب نفسه للدين.

٤ ـ المعيار في سلامة النظام الإسلامي ليس ديمقراطيته، وليس نجاحه المادي أو عصريته بالمعنى الوضعي للعصرية، بل ان المعيار في سلامته يكمن في مقدار أدائه للتكليف الربّاني، والتزامه بمبادئ الإسلام وشرع الله تعالى. فالديمقراطية التي هي مجرّد صيغة بشرية، لايمكن أن تكون معياراً في تقييم نظام الهي متكامل، بل في تقييم أي فكر أو نظام اجتماعي بشري آخر، فالديمقراطية لايمكن أن تكون خصماً وحكماً ومعياراً. انّما المعيار ـ وفق

المقاييس البشرية ـ هو ما يمنحه كل نظام من حقوق وحريّات وسعادة (دنيوية) للبشرية .

٥ ـ النظام الإسلامي يجمع بين أصالة النظرية والتشريع، وبين عصرية الآليات والأساليب الفنية، وهو أفضل تعبير عن إمكانية الشريعة الإسلامية على استيعاب متطلّبات العصر، والاستجابة لحاجات الإنسان الجديد، ومنحه النظام الاجتماعي الأفضل، الذي يحقّق له سعادة الدُّنيا والآخرة، وبذلك فان مضامينه وأساليبه وتوازنه، ودور الأمّة فيه، لاترقى إليه أعظم الديمقراطيات في تاريخ البشرية وواقعها، حتى بالمقاييس البشرية السائدة(١٠٥).

والحمد لله ربّ العالمين .

الهوامش

(١) الامام الخميني، من خطبة له في ١٥ / ٥ / ١٩٦٥، صحيفة النور، ج ١ ص ١١٩.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة الثانية، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) المصدر نفسه .

(٤) من خطبة له في ٢٥ / ٦ / ١٩٧٩، صحيفة نور، ج ٧ ص ٢٠١.

(٥) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١٠٧، ص ٦٧.

(٦) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٧) د . عبد الغني بسيوني عبدالله، النظم السياسية، ص ١٩٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ٢٠١ ؛ والكيلاني، موسوعة السياسة، ج ٢ ص ٨٠٧.

(٩) امام عبد الفتاح امام، الطاغية. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ص ٢٥٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) د . عبد الغني بسيوني، ص ٤٦ ـ ٤٩، و د . يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، ص ٥٨.

(١٣) د . ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ٢٥.

(١٤) د . يحيى الجمل، ص ١٤٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٦) الشيخ عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي، حقوق اساسي ومباني قانون اساسي جمهورى اسلامي ايران، ج ١ ص ٢٨٤.

(١٧) سورة الزمر، الآية ١٨.

(١٨) السيّد محمد حسن الأمين، بين الشورى والديمقراطية، مجلة المنطلق، العدد ٩٨، رجب ١٤١٣ هـ، ص ٤٢.

(١٩) محمّد جواد لاريجاني، حكومت ديني.. كار آمد ياد مكراسي، مشروع (حوار)، مجلة كيان، العدد ٣٠، ارديبهشت وخرداد ١٣٧٥ (١٩٩٦).

(٢٠) من خطبة له في ٤ / ١٠ / ١٩٧٩، صحيفة نور، ج ٩ ص ٢٥٤.

(٢١) الامام الخامنئي، الحكومة في الإسلام،

ص ٣١.

(٢٢) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٦، ١٢ / ١٩٩٢، ص ٢٢.

(٢٣) د. عبد الغني بسيوني، ص ٥٣.

(٢٤) من خطبة له في ٧ / ١١ / ١٩٧٩، ج ١٠ ص ١٥٤.

(٢٥) ويقصد بذلك الجمهورية فقط دون قيد الإسلامية.

(٢٦) د. جلال الدين مدني، حقوق اساسي در جمهوري اسلامي ايران، ج ١: ٤٨ ـ ٤٩.

(٢٧) من خطبة له في ٧ / ١١ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ١ ص ١٥٤.

(٢٨) محسن كديور، نظريههاي دولت در فقه شيعه، مجله راهبرد، العدد ٤، خريف ١٣٧٣ (١٩٩٤)، ص ٢٠.

(٢٩) الشيخ الشهيد مرتضى المطهري، پيرامون انقلاب اسلامي، ص ٨٠.

(٣٠) د. يحيى الجمل، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣١) د. عبد الغني بسيوني، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣٢) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٢٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣٤) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ٥٧، ص ٤٧.

(٣٥) المصدر نفسه، عنوان الفصل الخامس من الدستور، ص ٤٧.

(٣٦) المصدر نفسه، المادة ١١٠، ص ٦٨.

(٣٧) د. عبد الغني بسيوني، ص ٢٧٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٩) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤١) يقصد عالماً بالإسلام وشريعته، أي الفقه أو القانون الإسلامي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤٢) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١٠٧، ص ٦٧.

(٤٣) المصدر نفسه، المادة الثانية، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٤) المصدر نفسه، المادة السادسة، ص ٢٧.

(٤٥) المصدر نفسه، المادة ٥٦، ص ٤٧.

(٤٦) من خطبة له في ٤ / ١٠ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ٩ ص ٢٥٥.

(٤٧) السيد محمد حسن الأمين، من تقديمه لكتاب سلطة الفقهاء وفقهاء السلطة عند الامام الخميني، فرح موسى، ص ١٣.

(٤٨) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ٢٣، ص ٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، المادة ٢٤، ص ٣٤.

(٥٠) المصدر نفسه، المادة ٢٥، ص ٣٥.

(٥١) المصدر نفسه، المادة ٢٦، ص ٣٥.

(٥٢) المصدر نفسه، المادة ٢٧، ص ٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، المادة ١١٤، ص ٧٣.

(٥٤) المصدر نفسه، المادة ٦٢، ص ٤٩.

(٥٥) المصدر نفسه، المادة ٦٣، ص ٤٩.

(٥٦) المصدر نفسه، المادة ٦٤، ص ٤٩.

(٥٧) المصدر نفسه، المادة ١٠٧، ص ٦٧.

(٥٨) المصدر نفسه، المادة ١٠٠، ص ٦٣.

(٥٩) المصدر نفسه، المادة ١٠٢، ص ٦٤.

(٦٠) المصدر نفسه، المادة ١٠٤، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٦١) المصدر نفسه، المادة ١٣٣، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٦٢) الشيخ عباس علي عميد. زنجاني، فقه سياسي، ج ١ ص ٧٣ ـ ٧٩.

(٦٣) الامام الشهيد محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، لمحة فقهية تمهيدية على مشروع دستور

الجمهورية الإسلامية في إيران، ص ١٧.
(٦٤) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٩ ـ ٥٢.
(٦٥) الامام الشهيد محمّد باقر الصدر، ص ١٨ ـ ١٩.
(٦٦) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المواد ٩١ ـ ٩٩، ص ٥٩ ـ ٦٢.
(٦٧) د. عبد الغني بسيوني، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
(٦٨) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٥.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٧١) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١٠٩، ص ٦٨.
(٧٢) المصدر نفسه، المادة ١١٠، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٧٣) الامام الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، خلافة الانسان وشهادة الأنبياء، ص ١٥٢.
(٧٤) محسن كديور، مجله راهبرد، ص ٤، وعميد زنجاني، فقه سياسي، نظام سياسي و رهبري در اسلام، ج ٢ ص ١١٢ ـ ١١٥.
(٧٥) الامام الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٥٠ ـ ١٥٤.
(٧٦) السيد محمود الهاشمي، مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، ص ١٠٨.
(٧٧) الامام الخامنئي، ص ٣٢.
(٧٨) امام عبدالفتاح امام، ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٧٩) وأبرزهم العلّامة أبو الأعلى المودودي، انظر: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، نظرية الإسلام السياسية.
(٨٠) من خطبة له في ١٥ / ٥ / ١٩٦٥، صحيفه نور، ج ١ ص ١١٩.
(٨١) من خطبة له في ٧ / ٣ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ٥ ص ١٦٧.
(٨٢) الامام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤١ ـ ٤٣، ودستور الجمهورية الإسلامية، المادة ١٠٧، ص ٦٧.
(٨٣) من خطبة له في ٣١ / ١٢ / ١٩٧٧، صحيفه نور، ج ١ ص ٢٦٢.
(٨٤) من خطبة له في ٢٩ / ١٢ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ١١ ص ١٣٣.
(٨٥) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١١٠، ص ٦٨.
(٨٦) المصدر نفسه، المادة ١٠٧، ص ٦٧.
(٨٧) الشيخ عباس علي عميد زنجاني، مجالس الشورى العمود الفقري للنظام السياسي الإسلامي، مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٨٨) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١٧٦، ص ٩٩.
(٨٩) المصدر نفسه، المواد ١٣٤ ـ ١٣٨، ص ٨٠ ـ ٨١.
(٩٠) المصدر نفسه، المادة ١٧٦، ص ١٠٠.
(٩١) المصدر نفسه.
(٩٢) المصدر نفسه، المادة ١٧٧، ص ١٠١.
(٩٣) المصدر نفسه، المادة ١٠١ ـ ١٠٢، ص ٦٤.
(٩٤) الكسي دي توكفيل، الديمقراطية في اميركا، ص ٥٣٦، نقلاً عن امام عبد الفتاح، الطاغية، ص ٢٩٧.
(٩٥) من خطبة له في ٢٥ / ١٠ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ١٠ ص ٥٣.
(٩٦) من خطبة له في ١٧ / ١٢ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ١١ ص ٣٦.
(٩٧) الامام الخامنئي، ص ٢٩.

(٩٨) من خطبة له في ٢٩ / ١٢ / ١٩٧٩، صحيفه نور، ج ١١ ص ١٣٣.

(٩٩) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١١١، ص ٧٠.

(١٠٠) السيّد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، ص ٧٣.

(١٠١) من خطبة له في ٩ / ١١ / ١٩٧٩، ج ١١ ص ١٧٤.

(١٠٢) من خطبة له في ١٩ / ١١ / ١٩٧٨، ج ٣ ص ١٤١.

(١٠٣) السيد كاظم الحائري، ص ٧٣.

(١٠٤) د. توفيق الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية، ص ٦٨.

(١٠٥) لجنة من الباحثين، المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، نظام الحكم والقانون الدستوري في الدولة الإسلامية (هذا البحث للكاتب نفسه)، ص ٥٥ ـ ٥٨.

نظريات التنمية السياسية
نموذج للتحيّز في العلوم السياسية

د. نصر محمد عارف*

إن أي إنتاج علمي وضعي منطلق من العقل والواقع البشري ومؤسس عليهما ومحدد بحدودهما، لابد ان يُلْبس بخصوصيات هذا العقل وذاك الواقع بدرجة أو بأخرى، بحيث يكون هذا الإنتاج العلمي معبراً في معظم مقولاته عن ثقافة المجتمع التي صيغ وتشكل فيها العقل البشري الذي أنتجه، وعن الواقع الاجتماعي الذي ألقى بظلاله وفرض قضاياه وأولوياته وأزماته عليه؛ فلا يستطيع أن يتجرد ـ مهما سعى لذلك ـ تجرداً كاملاً، وإنما يظل هناك قدر يمكن إرجاعه إلى خصوصية الزمان والمكان والإنسان. هذا الامر لصيق بالفطرة البشرية ذات المداخل المعرفية المحدودة بالزمان والمكان ناهيك عن الهوى. أما الإنتاج العلمي المرتبط بالوحي والنابع منه أو الدائر حول مفاهيمه وأوامره فإن عنصر الخصوصية فيه يضيق ولا ينعدم، ذلك ان هذا العنصر يرتبط بالواقع وقدرات الإنسان ومعرفته، أما البعد الغيبي فإنه بطبيعته متجاوز لحدود الزمان والمكان، ومن ثم فإن هذا الإنتاج العلمي يشهد قدراً من الخصوصية المرتبطة بالزمان والمكان والإنسان أقل كثيراً من ذلك الفكر النابع من الواقع والعقل البشري. ومن هنا فإن خصوصية الفكر البشري وارتباطه ببيئته وثقافته ونمطه المجتمعي أمر بديهي، أما محاولة إطلاق صفة العمومية والشمول على فكر بشري بعينه، بصورة تجعله فكراً متجاوزاً لحدود الزمان والمكان وقدرات الإنسان، صالحاً وصحيحاً بصفة دائمة، أو أنه المعبر عن

* استاذ مساعد العلوم السياسية بجامعة القاهرة وباحث في مركز التفاهم الاسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون.

الحقيقة كما هي في الواقع، فذلك أمر يخرج عن بدهيات الأمور ومعطيات العقل البشري، ومن ثم يتجاوز حدود العلم الملتزم بمعايير الحق والعدل، إلى نموذج منحرف للعلم يدخل به في إطار التحيز المفضي إلى إغفال العديد من أبعاد الظاهرة الاجتماعية لأنها لا تتفق مع المسلمات التي ينطلق الباحث منها أو النتائج التي يرغب في الوصول إليها.

وجوهر مفهوم التحيز هو التمحور أو التمركز حول «الذات» والانغلاق فيها ورؤية «الآخر» من خلالها وقياسا عليها، مما يعني نفي «الآخر» نفيا كاملاً خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم؛ والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات «الذات» وأهدافها. وذلك بالقضاء على تفرده وخصوصيته وإعادة إدماجه في النسق الذي ترى «الذات» المتحيزة أنه الأمثل طبقاً لمنظورها للإنسان والكون والحياة أو نسقها الفكري وعقيدتها ومثلها العليا.

ومن خلال هذا الفهم لمفهوم التحيز سوف نعرض لنظريات التنمية السياسية ـ التي تعد جوهر مفهوم التنمية وقمته حيث تستوعب في إطارها جميع أطروحات نظريات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم فإن هذا يعرض للأسس الفلسفية والمنهجية لجميع نظريات التنمية في العلوم الاجتماعية عامة، وإن استخدم مفهوم التنمية السياسية ـ في اسسها الفلسفية ومنطلقاتها الفكرية ومناهجها ومفاهيمها ومسالكها، وذلك لتحديد مدى سريان مفهوم التحيز في هذه النظريات، وهل ترك آثاراً عليها تدمغها بطابع الخصوصية المنحازة؟ أم أن هذه النظريات ذات صبغة عالمية تصلح لجميع المجتمعات البشرية على اختلاف أماكنها وبيئاتها الثقافية، عقائدها، وأنماطها الحياتية، ونظمها ومؤسساتها؟ وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: «الذات» و«الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية.

ثانياً: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي.

ثالثاً: نفي «الآخر» وإطلاق «الذات».

رابعاً: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية.

أولاً: «الذات» و «الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية

العلم ـ أي علم ـ من صفاته أنه يختص بدراسة ظاهرة بشرية أو طبيعية معينة بغض النظر عن مكانها أو مفرداتها، ومن ثم فالعلم قرين الموضوع، وليس المكان أو المفردات، فعلم

الاجتماع أو السياسية أو الاقتصاد.. إلخ، يختص بظواهر ذات صفات محددة ومصدقاته عامة طالما وُجدت الظاهرة موضوع البحث والدراسة. فعلى الرغم من أن الفكر الأوروبي يعتمد مفهوماً للعلم يجعل منه نشاطا عقليا مرتبطاً بالواقع، عاماً غير محدد بإطار الزمان والمكان، إذ العلم ـ طبقاً لهم ـ لا وطن ولا جنس ولا دين له، وإنما هو ظاهرة عامة، غير مخصصة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه في تطور العلم الأوروبي ما يجعل ذلك موضع نقاش إن لم يكن رفض، فمن الملاحظ أن العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأوروبية منذ نشأتها وهي تلح على أنها أفضل مسالك فهم الواقع البشري والتحكم فيه، إلا أنها وإن شابها قصور في فهم الواقع الأوروبي، اي فهم «الذات» فقد أفردت علوماً خاصة لدراسة الآخر الذي قد يأخذ صفة غير صفة الاجتماعي أو البشري التي يتمتع بها العالم الأوروبي، والذي يقصد به أوروبا وامتدادها في شمال أميركا وجنوب المحيط الهادي مضافاً إليها اليهود في فلسطين والبيض في جنوب أفريقيا[١].

فمنذ «عصر النهضة الأوروبية والاكتشافات الكبرى والثورة الصناعية وصعود طبقة البورجوازية الأوروبية، وبدء عصر الأنوار والاشتراكية وهناك نهج دراسي يركز بصورة أساسية على دراسة المجتمعات غير الأوروبية»[٢] انصبت جهود علمائه وباحثيه على دراسة المجتمعات الشرقية وفهم عقيدتها وآدابها وفنونها ونظمها وسلوكياتها، وذلك سواء لمجرد الفهم أو لأغراض سياسية أخرى. ومن ناحية ثانية يلاحظ أنه على الرغم من التطور والتجدد الذي تشهده العلوم الاجتماعية الأوروبية في مناهجها وأدواتها التحليلية بل في مقولاتها، إلا أن العلوم المخصصة لدراسة المجتمعات غير الأوروبية لا تزال متخلفة، غير مبدعة سواء في مناهجها أو مفاهيمها أو أدواتها البحثية، بحيث تظل هذه العلوم دائماً في مؤخرة العلم الأوروبي مثل موضوع دراستها[٣].

وفي هذا الإطار برزت عدة علوم يحكمها حقلها لا موضوعها، تهتم بدراسة المجتمعات غير الأوروبية وتتخصص فيها، بدأت بالاستشراق الذي يعد ـ على الرغم من الاختلاف حول بداية ظهوره كعلم أو حقل دراسي[٤]ـ أول نشاط دراسي يقوم به العالم الأوروبي لفهم العالم غير الأوروبي سواء لحماية العقل الأوروبي من مفاهيم الدين الإسلامي، للتشكيك فيه وإزاحته عن المجتمع الشرقي تمهيداً للسيطرة عليه، ثم ظهر علم الأنثروبولوجي كعلم يدرس الإنسان الأول الذي تحجر عقله، وأوقف تطوره، ولا يزال يعيش في القارات

الثلاث «آسيا، أفريقيا، أميركا الجنوبية» وذلك إما بغية إيجاد نقطة ثبات مرجعية للعقل الأوروبي ترسو عندها مذاهبه الفكرية بعد ان بددت النظرية النسبية نقطة الثبات المرجعية إلى الأبد، ولم يتم ذلك على يد مبدأ النسبية وحده بطبيعة الحال، فتزايد المعرفة والتشكك الدنيوي الحاد في الثبات والبراءة والنسق ساعدا على ذلك[٥]، أو بغية السيطرة على العالم غير الأوروبي وإحداث التبديل الثقافي والحضاري له، تمهيداً لإلحاقه بالعالم الأوروبي. وفي هذا الصدد فإن علاقة الأنثروبولوجيين بأدوات البغي «الاستعمار» ليست في حاجة إلى إثبات[٦]، ثم جاءت أخيراً نظريات التنمية بكل فروعها الاقتصادية والسياسية والثقافية.. إلخ، لتتلاءم مع طبيعة المرحلة والأهداف السياسية الكامنة وراء النظريات أو فروع العلم الأوروبي التي تدرس العالم غير الأوروبي، حيث برز الاستشراق في فترة كان «الآخر» هو الإسلام أو الشرق ذو الطبيعة الدينية. ثم جاءت الأنثروبولوجيا عندما بدأ العالم الغربي يتمدد خارج إقليمه، ويستولي على مناطق أخرى، ومن ثم كان لابد من فهم هذه الشعوب في عاداتها قيمها وسلوكياتها وشرائعها ونظمها، ثم جاءت نظريات التنمية على اختلافها عندما تحرر العالم غير الأوروبي من السيطرة المباشرة للعالم الأوروبي، ومن ثم كان لابد من خلق نمط آخر للسيطرة، أدواته الفكرة والسلعة حيث جرى إبراز قيم العالم الأوروبي، ونمطه المعيشي ونظمه ومؤسساته وعاداته الاستهلاكية على أنها النمط البشري الأرقى والامثل، الذي يجب أن تقتدي به المجتمعات الأخرى، وتسير خلفه وتفكر- حتى في أدق أمورها - بمنهجه وطريقته، حتى تكون دائماً تبعاً له.

ومن هذا يتضح لنا ان تخصيص علوم بعينها لدراسة «الآخر» ليس من قبيل الإيمان بخصوصية العلم وإنكار عالميته، أو الاعتراف بأن هذه الشعوب لها قدر من التميز والاختلاف المقبول مع سياق التجربة الأوروبية، وإنما على أساس أنها تمثل نمطاً اجتماعياً أدنى في مستواه الثقافي الحضاري، وفي تطوره الاقتصادي السياسي من المجتمعات الأوروبية، التي تقدمت كثيراً على سلم التطور البشري، ومن ثم فإن تصنيف العلم الأوروبي يشهد قدراً من التحيز والتمركز حول الذات أو شيئاً من قبيل «العجرفة الحضارية»[٧] التي تضع «الآخر» في مستوى أدنى من مستوى «الذات»، ومن ثم لا يمكن دراسة هذه المجتمعات بنفس مقولات العلوم التي يدرس بها المجتمع الأوروبي، وإنما لابد أن تكون هناك علوم مستقلة تدرس هذه المجتمعات، وتتسق مع طبيعتها طبقاً لمنظور الذات الأوروبية لها.

ثانياً: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي

انطلقت مقولات الحقل العلمي الذي اهتم بدراسة العالم غير الأوروبي (الاستشراق - الأنثروبولوجيا - نظريات التنمية) من مسلمات واحدة انسابت في افتراضاته ومفاهيمه ومناهجه، بل ونتائجه، ومن ثم شكلتها أو صبغتها بصبغة متقاربة، وهذه المسلمات يمكن إدراجها تحت مقولة كبرى ترى أن النموذج المجتمعي الأوروبي هو النسق القياسي للبشرية جميعاً، تقاس باقي النماذج البشرية ويتراوح تقدمها وتأخرها طبقاً لمدى قربها او بعدها من النموذج الأوروبي. ويمكن تناول هذه المسلّمات في مجموعات أربع هي:

١ - الانطلاق من نظرة عرقية تبسيطية تختزل الإنسانية في عرقين: «نحن» و «هم»

حيث قسمت شعوب الأرض إلى أجناس راقية واخرى متخلفة، فالاولى شعوب آرية والثانية شعوب سامية، «فالنظرة العلمية» الأوروبية للشعوب الأخرى منذ أرسطو حتى مفكري التنمية السياسية تقوم على تقسيم عرقي للبشرية تدمج كل ماعدا الأوروبيين في صنف واحد أطلق عليه أرسطو البرابرة في مقابل الأوروبيين الأغريق، واستعاضت المسيحية عن التقسيم الأرسطي بمعيار «الإيمان» حيث كانت تستبعد - مثلها مثل النظرة الإغريقية - كل ما هو غير مسيحي من دائرة الحضارة، واستعاض الأنثروبولوجيون عن التقسيم السابق بتقسيم آخر يفرق بين «المتحضر» وهو الأوروبي و«البدائي» وهو ما عداهم[8]، ومن ثم اقترنت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالافكار السائدة حول الأسس الحيوية للتفاوت العرقي المعتمد على ثنائية المتقدم / المتخلف[9] حيث أطلق مفهوم التخلف على كل ماعدا أوروبا بما يعنيه ذلك من تبسيط مبالغ فيه في النظر إلى شعوب الأرض وتقسيمها إلى صنفين، «نحن» و «هم»، فقد اعتبر العالم غير الأوروبي وحدة واحدة لها سماتها وخصائصها الواحدة التي تتفق فيها جميع مكوناته. وقد أطلق على هذه المجتمعات «الأخرى» مفاهيم غامضة لا تعبر عن ماهيتها أو هويتها أو مكوناتها الأصلية. فقد أطلق عليها في البداية مفهوم «الشرق» بما يعنيه هذا المفهوم من غموض. فالشرق شرق بالنسبة لمن؟ وإلى أي معيار أو نقطة أصل يكون هو شرقاً بالنسبة

لها؟ وعلى أي أساس سميت هذه المناطق المترامية الأطراف بالشرق؟ وهل يعبر هذا المفهوم عن وحدة واحدة لها ذاتية ثقافية وخبرة حضارية وتاريخ واحد؟ فهذا المفهوم محمل بمضامين لا يمكن تبرئتها من التحيز. والتمركز الأوروبي حول الذات واعتبار أوروبا مركز العالم وبؤرته وقياساً عليها تحدد المناطق الأخرى[١٠] بما يعنيه ذلك من تبسيط مخل بحقيقة الأمور. فما يسمى بالشرق عبارة عن عديد من الحضارات والثقافات والأديان والنظم والمجتمعات والأشكال، بصورة لا يمكن معها ان يطلق عليه مفهوم واحد يجعله حقلاً دراسياً واحداً. كذلك استخدمت مفاهيم مثل الدول النامية أو المتخلفة أو البدائية أو الزراعية أو غير الصناعية أو دول العام الثالث[١١]، وكل تلك المفاهيم لا تعبر عن حقيقة موضوعية بمقدار تعبيرها عن نظرة قيمية. فإذا نظرنا إلى النطاق المكاني الذي اطلق عليه هذه المسميات لانجد فيه شيئاً مشتركاً سوى انه غير أوروبي، أما أبعاده المجتمعية الأخرى فلا يوجد بها صفة تشترك فيها هذه المجتمعات، سواء من الناحية السياسية حيث لا تعبر هذه الدول عن كتلة سياسية دولية واحدة أو نوعية واحدة من النظم السياسية، حيث تتراوح نظمها من النمط الوراثي إلى النموذج الماركسي مروراً بمختلف أشكال النظم السياسية، أو من الناحية الاقتصادية حيث لا تعبر هذه الدول عن حالة اقتصادية واحدة، سواء في نمط الإنتاج أو المستوى المعيشي أو حجم الدخل أو نصيب الفرد من الدخل القومي، ومن الناحية الجغرافية لا تجمع هذه الدول كتلة واحدة جغرافياً، ولا تربطها رابطة طبيعية أو مناخية أو.. إلخ. ومن الناحية التاريخية والثقافية، فلا يوجد أدنى رابط بين هذه الدول سوى أن العقل الأوروبي وضعها في نمط واحد لأنها مغايرة له، ومن ثم فهي وحدة واحدة في نظره على الرغم من تنوعها الداخلي.

٢ ـ إسقاط الخبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي

مثلت الخبرة الأوروبية ـ لدى منظري التنمية وسابقيهم في نفس الحقل ـ النموذج البشري الوحيد الذي لابد أن تشهده المجتمعات الاخرى. ففي حين لم تطبق أوروبا نظريات التنمية أو لم تسر طبقاً لمقولاتها، بل على العكس من ذلك تماماً. فقد استمد منظور التنمية مقولاتهم ونظرياتهم من خلاصات التطور الأوروبي مراحله ومسالكه ووسائله. فقد حاولوا تعميم هذا النموذج على العالم غير الأوروبي؛ وذلك على أساس أن ما مرت به أوروبا لابد أن تمر به جميع المجتمعات الأخرى. ويعد هذا المنحني مكوّناً اساسياً في العلوم التي تدرس

العالم غير الأوروبي. فمنذ دراسات الاستشراق والمفكرون الأوروبيون يسقطون بوعي أو بدون وعي خبرة مجتمعاتهم على العالم غير الأوروبي ويتضح ذلك من خلال الآتي:

(أ) تقسيم التاريخ إلى قديم ووسط وحديث:

وهو منهج كما يقول «اسوالد اشبنجلز» تافه وسقيم، غير ذي معنى إلى حد لا يصدقه عقل، فهو منهج لا يحدد فقط حالة التاريخ، بل ما هو أسوأ من هذا أنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطباً ثابتاً وبقعة فريدة من نوعها اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضل، بينما تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القدم، تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع[١٢] كما لو كان العالم قد أوجد من أجل أوروبا، وكما لو كانت سائر الشعوب والمدنيات قد خلقت لتكون حواشي، وهكذا تربى وتثقف الشعوب الأخرى تربية منظمة على احتقار ماضيها ومستقبلها، اللهم إلا إذا كان مستقبلاً مستسلماً للمثل الأوروبية[١٣]. ففي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصوراً مظلمة كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، وفي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصور نهضة وتنوير وتحديث.. إلخ، كانت الشعوب الأخرى تذبح وتسرق وتستنزف مواردها وتفقد السيطرة على مصائرها، وهنا يثور التساؤل حول «المعيار الذي يحكم به على عهد من العهود إن كان يمثل ظلاماً ام نوراً، تأخراً ام تقدماً، وهل يقاس بما يحقق من إنجازات داخل مجتمع أو بلد محدد أم يقاس بما يحقق أو يفعل على مستوى عالمي؟»[١٤].

(ب) يعتمد علم السياسة الأوروبي مفهوماً للدولة مستمداً من الخبرة التاريخية الأوروبية، بحيث لا يعد مجتمعاً سياسياً كاملاً إلا ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه الدولة بمؤسساتها ووظائفها التي عرفتها التجربة الأوروبية، اما ما يخالف النموذج الأوروبي للدولة فهو مجتمع أدنى من الدولة[١٥]. فالتصنيف الغربي لمفهوم مجتمع الدولة يعتبر غياب جهاز الدولة دليلاً على ابتدائية المجتمع او تخلفه؛ حيث إن الفكر الأوروبي لا يستطيع تصور مجتمع بدون دولة، أو دولة بدون سلطة، وذلك قياساً على نمط ظهور الدولة في أوروبا على أساس أنه النموذج العام، وليس ذلك إلا نتيجة لنزعة التمركز حول الذات التي اعتادها الغرب بالنظر إلى تجربته كأنها المقياس الأوحد الذي تقيم به التجارب الإنسانية[١٦].

(ج) التطور الخطي للمجتمعات البشرية عبر مراحل متصاعدة:

إسقاطاً لمراحل التاريخ الأوروبي على الحركة البشرية عامة، برزت نظريات عدة

سواء في الأنثروبولوجيا أو نظريات النمو المجتمعي أو نظريات التنمية تؤكد جميعها على واحدية وخطية التطور البشري، وعلى أنه لابد أن يسير وفق مراحل متصاعدة، فعلى مستوى الدراسات الأنثروبولوجية برزت اتجاهات عديدة متأثرة بالمدرسة التطورية الداروينية التي تفترض أن هناك «خطا واحداً للتطور البشري لابد أن تسير فيه جميع المجتمعات البشرية متبعة نظماً وقواعد ثابتة وموحدة لا تتغير باختلاف المكان، وهذا يعني أن التنوع الحضاري بين الشعوب تطوري (في الكم لا في الكيف والنوع)، ولابد للشعوب البدائية أن تلحق يوماً بركب الشعوب المتقدمة متبعة في ذلك الخطوات نفسها[١٧]. وعلى مستوى نظريات النمو المجتمعي برزت العديد من النظريات ابتداء من «ماركس» ومراحله الخمس للتطور البشري: الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الشيوعية العلمية. و «كونت» الذي قسم المراحل الثلاث: اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية[١٨]. كذلك «بارسونز» قسم المراحل إلى ثلاث: البدائية والوسيطة والمتقدمة[١٩]. وقسمها «روسو» إلى خمس: مرحلة المجتمع التقليدي، ومرحلة التهيؤ بلا انطلاق، ومرحلة الانطلاق، ومرحلة النضج، ومرحلة الاستهلاك الوفير[٢٠]. وقسمها «كارل بوشر» إلى: اقتصاد ريفي، واقتصاد حضري، واقتصاد عالمي[٢١]. كذلك قسمها «أورجانكسي» إلى أربع مراحل: الاتحاد الوطني التقليدي، التصنيع، الرفاهية القومية، مرحلة الوفرة[٢٢].

وجميع هذه المحاولات يعكس كل من زاويته خبرة التطور الأوروبي وإسقاطها على العالم غير الأوروبي، معتقداً أن هذه هي مراحل التطور البشري العامة وأن جميع المجتمعات لابد أن تمر بنفس مراحل التطور الأوروبي، وأن هذه المجتمعات تقف الآن عند مرحلة من مراحل التطور الأوروبي دون المرحلة الأخيرة التي وصلت إليها أوروبا، قد تقترب أو تبتعد عنها، ويتم السقوط في شباك هذا الموقف عند تعميم التجربة الخاصة لأوروبا، وإعطائها بعداً شمولياً في الزمان والمكان، فالمهم الأمانة مع خط التطور الأوروبي، منطلقاً وسياقاً وغاية، حتى وإن قاد ذلك إلى عدم أمانة عملية على صعيد فهم مجتمعنا، المهم رؤية المراحل الأوروبية وتطوراتها في تاريخنا، فإذا لم نجدها فسنحل المشكلة بالكلام عن خصوصيات واستثناءات مقياسها التجربة الخاصة لأوروبا التي عممت»[٢٣].

(د) إسقاط المثل والغايات الأوروبية على النماذج البشرية الأخرى:

تم من خلال نظريات التنمية السياسية تعميم غايات ومثل المجتمع الأوروبي على

مختلف شعوب العالم على أساس أنها غايات ومثل الإنسان، بل أفضل ما يمكن أن يتوصل إليه عقل إنسان. ذلك على الرغم من أن هذه الغايات ليست مثلاً بالنسبة للمجتمع الأوروبي بل هي واقع معاش ونموذج قائم يسعى الأوروبي إلى نشره في جميع دول العالم. فالديمقراطية على النمط الأوروبي، وإنشاء مؤسسات سياسية على شاكلة المؤسسات الأوروبية، وتحقيق ممارسات سياسية شبيهة بممارسات المجتمع الأوروبي ـ وذلك دون مناقشة صحتها الداخلية أو صلاحيتها للتطبيق في العالم غير الأوروبي ـ هي الغايات السياسية لمختلف المجتمعات البشرية. كذلك فإن الوصول إلى مجتمع الوفرة أو الاستهلاك الوفير، وتحقيق مستويات أعلى من الإشباع السلعي، ورفع مستوى الاستهلاك هي الغايات الاقتصادية للإنسانية؛ وتحقيق التحرر ورفع القيود الاخلاقية ونشر الثقافة العلمانية.. إلخ هو الغاية الثقافية وهكذا.. وقد أدى اعتبار هذه غايات ومثل إنسانية عامة ـ تسعى إليها جميع المجتمعات ـ إلى بروز غايات فرعية أو قصيرة الأجل تقدم لدول العالم غير الأوروبي، وتدفع هذه الدول إلى تحقيقها مثل «تضييق الفجوة» و «اللحاق بالركب» و «رفع مستوى المعيشة».. إلخ، وذلك لدفع هذه المجتمعات إلى أن تسير دائماً خلف نموذج متحرك دائماً، لا يمكن أن تلحق به إلا إذا حققت الدول غير الأوروبية طفرة خيالية أو توقفت الدول الأوروبية انتظاراً لوصولها.!!

ومن ثم تظل هذه المجتمعات مقلدة للنموذج الأصلي تسعى لتحقيق هدف سرابي يدخل في إطار الوهم أو الخيال؛ لأن ظروف تنمية العالم الأوروبي كانت مخالفة تماماً لظروف العالم غير الأوروبي، وذلك إذا نظرنا فقط إلى أن العالم الأوروبي حقق تنمية على حساب المجتمعات غير الأوروبية الآن، وذلك باستنزاف مواردها وتهجير عقولها وتفريغها من الداخل، وهذا لا يمكن تيسيره للعالم غير الأوروبي الآن الذي فقد فرصة النمو مرتين، مرة باستنزاف موارده ومرة بإفقاده فرصة النمو على حساب طرف آخر مثلما فعلت أوروبا.

وفي هذا السياق يثور تساؤل أساسي، هل هذه هي غايات الإنسان في كل مكان؟ وهل جميع المجتمعات البشرية ترى في ذلك غاية أساسية لها تسعى للوصول إليها؟ ألا تعد هذه وسائل لمجتمعات أخرى؟ ثم ماذا عن المجتمع المؤمن بعقيدة سماوية تدفعه إلى اتخاذ الحياة الآخرة غاية له. واعتبار الدنيا بكل مافيها وسائل للغاية الأساسية؟ ثم ماذا عن مفاهيم مثل الزهد، والتقشف، واتخاذ البعض لها غاية أساسية يسعى إليها؟ كذلك هل تعد هذه الغايات ـ إذا اعتبرناها كذلك ـ أفضل نموذج تصل إليه البشرية؟ فماذا بعد تحقيق الديمقراطية ومجتمع

الحرية التامة، والوفرة الاقتصادية؟ أين مفاهيم مثل التكافل الاجتماعي، وأين موضع المجتمع الأخلاقي الذي يرى غايته في تحقيق مثل الطهارة والعدل والالتزام.. إلخ؟ وبعيداً عن ذلك هل تم استقراء غايات جميع المجتمعات البشرية ثم صيغت غايات مشتركة تعبر عنها جميعاً؟ هل قرئت الأديان والفلسفات البشرية جميعاً لاستخلاص أهم غايات الإنسان في هذا الكون؟ اليس الاكثر مصداقية أن يكون لكل مجتمع غاياته ومثله، طبقاً لعقيدته وثقافته وحاجته وطموحاته؟.. وهذه قد تختلف من مجتمع لآخر؟

٣ ـ قياس النماذج البشرية الاخرى بمعايير النموذج الأوروبي

تعد الخبرة الأوروبية ـ لدى منظري التنمية ـ النسق القياسي الذي عليه تقاس جميع النماذج البشرية، وهذا الأمر ليس مقصوراً على التنمية فحسب، بل إنه ممتد في الحقل العلمي الذي يدرس «الآخر» منذ نشأته، حيث مثّلت الخبرة الأوروبية النموذج الذي تقيم التجارب الأخرى طبقاً لمدى قربها او بعدها عنه. وفي النقاط التالية يعرض لأهم محاور سريان هذه المسلمة.

(أ) الانطلاق من المسيحية الاوروبية كمعيار لتقويم الاديان الاخرى يبرر هذا الاتجاه في دراسات الاستشراق بصفة اكثر خصوصية. حيث لا تكون الاديان الاخرى (صحيحة) مالم تتفق مع المقولات الرئيسية للمسيحية، ويعتبر كل ما يشذ عن النموذج الروحي المسيحي نقصاً او قصوراً يعبر عن فساد هذا الدين وضعفه وعدم مفعوليته[٢٤]. فقد أوقفت أوروبا تطور الإنسانية عند المسيحية باعتبارها ارقى دين وصلت إليه البشرية.

(ب) تقويم الخبرات الاخرى طبقاً لمعايير متناقضة طرحتها الخبرات الأوروبية

فإذا كان تاريخ أوروبا يسير في مراحل متصاعدة تحاور كل مرحلة ما قبلها، وتطرح مقولات قد تتعارض كلية مع سابقاتها. ومن ثم هناك ترسانة من المفاهيم والمعايير تراكمت عبر المراحل التاريخية لايستخدم معظمها في دراسة وتقييم المجتمعات الأوروبية؛ لأن بها قدراً من التناقض غير يسير. فالفكر الأوروبي مر بعدة مراحل شكلت «أوروبات حديثة: أوروبا النهضة والإصلاح، وأوروبا الانوار، واوروبا الامبريالية. ومن داخل كل أوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية: الزاوية السياسية، والزاوية الدينية، وزاوية البائع وزاوية المثقف الحر،

وزاوية المستعمر المقيم»[٢٥]. ومع تعدد المراحل وتعدد الروايات اصبح لدى المفكر الأوروبي كم هائل من المعايير التي على أساسها تقيّم المجتمعات محل الدراسة بحيث لا يعدم أن يوجه إليها نقد أو تشويه او نفي خارج دائرة التاريخ. فنجد المسيحية والعلمانية عام كل منهما بدور في نقد الإسلام وتوجيه التهم الاغتياظية إليه؛ إما باتهامه بنقص في الروحانية طبقاً لمقولات المسيحية، وإما بالجمود الثيوقراطي طبقاً لمقولات العلمانية»[٢٦].

(ج) دراسة المجتمعات غير الأوروبية طبقاً لمؤشرات نابعة من التجربة الأوروبية المعاصرة

فقد اعتبر الباحثون الأوروبيون أن ما عليه المجتمع الأوروبي المعاصر يمثل الحداثة والتقدم، ومن ثم استمدوا منه مجموعة من المؤشرات، يعبر وجودها عن الحداثة، والتقدم، والتنمية، ويعبر عدم وجودها عن التخلف، والبدائية، والرجعية... إلخ. فمنذ «لويس مورجان» وهناك تفرقة بين مؤشرات المجتمع المتقدم، وتلك المرتبطة بالمجتمع المتخلف، حيث اعتبر «مورجان» انه إذا كان مركز الفرد في المجتمع يحدد طبقاً لمعايير الإنجاز، وإذا كانت العلاقات الاجتماعية لا يحددها معيار القرابة، ودور الفرد يحدده الاجر والوظيفة والنفوذ، وينقسم المجتمع إلى طبقات وليس عشائر، فإن المجتمع يكون متقدماً، والعكس بالعكس. كذلك فعل «تايلور» و«فريزر» و«السير هنري مين»[٢٧] و«دروكايم» الذي اعتبر أن المجتمع القائم على تماسك عضوي هو المجتمع المتقدم، أما القائم على تماسك ميكانيكي فهو متخلف. كذلك فعل «سبنسر» الذي فرق بين المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي. وفرق «كولي» بين الجماعة الأولية والجماعة الثانوية[٢٨]. وفرق «ماكس فيبر» بين المجتمع العقلاني والمجتمع اللاعقلاني. وفرق «أنتوني ليدر» بين الدولة الزراعية والصناعية[٢٩]. وفرق «ردفيلد» بين المجتمع البدائي والمجتمع الحضاري[٣٠].

وبالنظر إلى هذه الثنائيات والأنماط الجامدة نجد أن معاييرها ومحكات تصنيفها تقوم على ما يسمى بفكرة «التحيز الغائي» (Telealagical Bias) والتعصب لمسيرة التطور التي بلغها المجتمع الأوروبي[٣١]. وذلك دون فهم لطبيعة المجتمعات غير الأوروبية التي اخضعت للدراسة بحيث أصبحت الظاهرة تطوع لتندرج تحت نمط معين، قد يختلف كثيراً عن حقيقتها وجوهرها، وقد يستلزم إدراجها تحته التخلي عن كثير من أبعادها. والمجتمع قد يحشر قسراً في نمط معين دونما اعتبار لخصوصية المجتمعات أو لوظيفة وحدود المنهج، كما يفترض أن

يكون مطية للوصول إلى الحقيقة وليس فرضها أو اصطناعها. وقد حالت هـذه الانـماط دون إظهار حقيقة هذه المجتمعات كما هي عليه، حيث اتجه الباحثون للـتنقيب عـن الادلة التـي تسمح بتطبيق نمط مثالي معين مما أدى إلى بتر أجزاء من الظاهرة واستبعادها.

ثالثاً: نفي «الآخر» و إطلاق «الذات»

يعد من لزوميات التحيز أو «التمركز حول الذات» نزع شرعية الوجود عن «الآخـر» والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم او التاريخ، بـل حـتى الوجـود. والمـقصود «بـالذات» و «الآخر» في هذا السياق ليس مجرد الوجود الاجتماعي فـحسب، بـل الوجـود مـن خـلال الحضور المتميز والمعبر عن الهوية الذاتية، ومن ثم فإن العلم المتحيز يسعى دائماً إلى تحقيق السيادة التامة لمقولاته ومفاهيمه ومناهجه، ويرجع ذلك إلى رؤية صراعية للوجود البشري لا ترى الوجود إلا من خلال النفي فلا تستشعر وجودها إلا بنفي «ذوات» «الآخرين» وإلحاقهم بها. وهذه الرؤية أساسية في الفكر الأوروبي على الرغم مـن كـثرة الحـديث عـن التـعددية والتنوع؛ لأنهم يقصدون بالتعددية معنى يقصرها على المـجتمع الداخـلي فـي إطـار ثـقافة وحضارة واحدة، وليس بمعنى التعدد على مستوى الحضارات البشرية، حـيث لا يـنظر إلى التنوع الثقافي والحضاري إلا من خلال منظور فولكوري لإشباع الرغبة في العـلو والتـميز، وليس الأعتراف بشرعية وجود «الآخرين»، وحقهم في صـياغة نـماذج بشـرية نـابعة مـن ذواتهم.

ولعل أبرز تعبير واقعي عن هذا ما قاله أحد سكان جزر سليمان: «أنتم يا معشر البيض تصدرون أوامركم إلينا أما نحن فلم يعد في وسعنا أن نصدر الأوامر إلى أنـفسنا، إذ عـلينا ان نمتثل لأوامركم.. جاء الرجل الأبيض ليخبرنا أنه يتوجب علينا أن نتجاهل آباءنا ونسلك كما كان يسلك أبوه.. وكنا قبل مجيء الأوروبيين نفعل هذا الامر أو ذاك دون أن نفكر كثيراً فيما إذا كنا على صواب أو خطأ، فقد كنا نعرف ما نريد، أما اليوم فإن كلّاً منا قبل أن يقدم على عمل يقول سأقوم بهذا، ترى ما الموقف الذي سيتخذه الرجل الأبيض، هل سيقول إنـني اخـطأت ويعاقبني على ذلك»[٣٢].

وإذا نظرنا في أدبيات التنمية السياسية والتنمية عامة نجد أن عملية النفي والإحـلال تتركز في محاور ثلاثة هي:

١ ـ نفي الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة

إذا كان مفهوم الثقافة Culture في المدلول الأوروبي يعني الغرس والزراعة، ومن ثم غرس المفاهيم والقيم والأنماط، فإن هذا الفهم لا يعني سوى إزالة الثقافة التقليدية السائدة في هذه المجتمعات، وقد أكد ذلك منظرو التنمية السياسية إذ اعتبروا أن عملية التنمية لا يمكن أن تتم في ظل وجود ثقافة معوقة وغير تنموية، ومن ثم لابد من إزالة هذه الثقافة التقليدية، ونشر قيم الثقافة الحديثة بدلاً منها، وقد أطلق مفهوم الثقافة التقليدية على جميع الثقافات ماعدا الثقافة الأوروبية. ووضعت لهذه الثقافة (التقليدية) مواصفات هي عكس الثقافة الأوروبية؛ فمنها مثلاً الدينية والوراثية والجمود الطبقي والطابع الأبوي والجمود التكنولوجي.. الخ، وعكسها تماماً هي الثقافة الحديثة، حيث تتصف بالعلمانية والمساواة والإنجاز والعمومية والبناء الطبقي المرن والتطور التكنولوجي وضعف العوامل الشخصية[٣٣].

ومن ذلك يتضح أن العالم ينقسم إلى عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكور مما يستلزم الحركة صوب حضارة واحدة تمثل عنصر الوحدة الإنسانية، بينما تمثل الوضعية الحالية عنصر التنوع والتفتت[٣٤]، وهذا يستلزم بدوره حدوث التغيير الثقافي والتخلي عن الأنماط الثقافية الموجودة في تلك المجتمعات، والتي تعد العامل الرئيسي للتخلف، والعائق الوحيد أمام تحقيق التنمية، ومن ثم هناك ما يشبه الإجماع بين منظري التنمية على ضرورة التخلي عن الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة محلها..

٢ ـ نفي المؤسسات التقليدية وإحلال المؤسسات الحديثة

ما قيل عن الثقافة ينطبق على المؤسسات، ذلك أن نظريات التنمية تركز على ضرورة إلغاء المؤسسات التقليدية وإحلال مؤسسات حديثة منقولة من العالم الأوروبي محلها، وذلك لأن المؤسسات التقليدية ـ طبقاً لهم ـ معوقة وعقبة في طريق التنمية، على الرغم من أنها تضرب بجذورها في ثقافة المجتمع، وتربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات[٣٥]، وتتسق تماماً مع المعادلة الاجتماعية السائدة[٣٦]، في حين أن المؤسسات الحديثة التي شهدها العالم غير الأوروبي لم تستطع أن تجتذب فعاليات المجتمع إلى حلبة التفاعل السياسي، ولم تستطع أن تضرب بجذورها في المجتمع أو تحقق الصلاحية

نظراً لغربتها وعدم اندماجها في المعادلة الاجتماعية، ولوجود المؤسسات التقليدية التي لم يستطع إلغاؤها، والتي قد تعيق عمل المؤسسات الحديثة[٣٧].

٣ ـ نفي الاقتصاد التقليدي وإحلال الاقتصاد الحديث

انطلاقاً من معطيات الخبرة الأوروبية التي ارتكزت بصورة أساسية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من تزايد دور التصنيع في الهيكل الاقتصادي والمدينة في البناء الاجتماعي، وتقلص الحياة الزراعية والطابع الريفي؛ فإن نظريات التنمية ترى أن تحقيق التصنيع والتحضر ـ كما حدث في أوروبا ـ ضرورة أساسية لتحقيق التنمية، ومن ثم فإن القضاء على الاقتصاد التقليدي والنسق الاجتماعي المرتبط بالزراعة أمر ضروري لإفساح الطريق أمام نسق صناعي متقدم التكنولوجيا. وهذا الأخير يلتزم **أولاً**: حدوث تراكم رأسمالي[٣٨]، وهو ما تيسر لأوروبا خلال استنزافها لموارد الشعوب فيما عرف بالكشوف الجغرافية أو البغي (الاستعمار). أما العالم غير الأوروبي فلا يستطيع أن يوفره إلا بالديون؛ ومعروف ما ترتبه الديون من إضعاف سياسي واقتصادي لأي مجتمع. **وثانياً**: حدوث التصنيع والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة[٣٩].

ودون الدخول في مناقشة تفصيلية لآثار التصنيع المكثف على المجتمعات سواء آثاره البينية على الطبيعة من حيث إفنائها أو التعامل الصراعي العدواني معها، أو آثاره الاجتماعية وما ارتبط بها من انتشار الظلم الاجتماعي وبروز طبقات رأسمالية مستغلة وتحكّمها في المجتمع الداخلي والخارجي من أجل المصالح الراسمالية الصناعية، وتحويل الإنسان إلى جزء من الآلة، بل إنه أصبح يعمل لصالحها، بل أصبح الإنسان كلفة زائدة عليها[٤٠] أو آثاره الاقتصادية، ومما أدى إليه التصنيع من حدوث اختلال في التوازن الاقتصادي بين قطاعات الإنتاج حيث أهملت الزراعة أو ضعفت نتيجة لسيطرة فكرة تصنيع الإنتاج على كافة القطاعات الاقتصادية، فلم يعد الاهتمام بالزراعة لذاتها، وإنما لأنها مادة خام لصناعات أخرى، أو آثاره السياسية المتمثلة في ظهور الاحتكارات الكبرى وسيطرة الرأسمالية على القرار السياسي والعملية السياسية، بل ومصلحة الدولة، وذلك من خلال جماعات المصالح وأدوات التحكم في الرأي العام سواء الإعلام أو الإعلان.

وبغض النظر عن هذه الآثار فإن أولى مشاكل العالم غير الأوروبي هي مشكلة الغذاء،

ومن ثم فإن أولويات التنمية في هذه المجتمعات هي تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء وليس التصنيع، كذلك فإن ضعف القدرات التمويلية لهذه الدول وزيادة عدد سكانها يعني أن النموذج الاقتصادي الأصل للتصنيع فيها هو نموذج كثيف اليد العاملة يعتمد على تكنولوجيا بسيطة وموارد محلية، ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الاقتصاد ذاته وما يحمله من قيم ومسلمات يعكس فلسفة المجتمع الأوروبي، ورغبته في تعميم نموذجه ونفي «الآخر»؛ إذ إن علم الاقتصاد ـ بالفهم الأوروبي السائد ـ هو علم المواءمة بين الموارد النادرة والحاجات المتعددة، أي أنه يقوم على التسليم بندرة الموارد وتعدد الحاجات. وهذا في حد ذاته لا يعني أن جميع الثقافات ترى هذه الرؤية، فالحضارة الإسلامية مثلاً ترى أن القصد هو الاعتدال والابتعاد عن التبذير أو التقتير، وتركز على أن حاجات الإنسان محدودة كماً وكيفاً، وذلك في إطار عقيدة المسلم التي تدعو إلى القصد والاعتدال والابتعاد عن الإسراف سواء في المأكل أو الملبس أو المسكن وتدعو إلى القناعة والزهد في الوقت نفسه فإن الموارد ـ في عقيدة المسلم ـ غير منتهية لانها من عند الله سبحانه وتعالى، وما عند الله لا ينفد أبداً، ورزق الإنسان في السماء «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض»، كذلك فإن مسالك التنمية ووسائلها تختلف من مجتمع لآخر طبقاً لثقافة المجتمع وعقيدته فهناك التطوعية والتكافل والعمل الجماعي.. الخ.

رابعاً: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنميةالسياسية

إذا كان التحيز هو محاولة فرض «الذات» على «الآخر»، ومن ثم نفي «الآخر»، وإحلال الذات محله، أو هو تعميم «الخاص» وإطلاق النسبي، واعتبار المؤقت المحدود، دائماً عاماً وشاملاً، أو أنه اعتبار تجربة بشرية معينة ـ ليست إلا واحدة من تجارب الإنسانية الغنية والمتعددة ـ أنها هي النموذج البشري الأرقى الذي ينسخ كل النماذج الأخرى ويستوعبها، إذا كان هذا هو جوهر التحيز كعملية معرفية تتعلق بالفلسفة الكامنة وراء المنهج والعلم، والتي تؤثر دائماً على منهج التحليل وطرائق التفسير ونتائج البحث العلمي، بل تصبغ العلم في مجمله بصبغة معينة تخرجه عن صفته، وتدخل به في إطار الأيديولوجيا أو المصلحة السياسية بعيداً عن حقيقة العلم الناطق بلسان الحقيقة والمعبر عنها أصدق تعبير بأمانة وقسطاس.

إذا كان هذا هو جوهر التحيز، فكيف يستطيع الباحث تحديده، ومن ثم تحييده وإلغاء آثاره؛ ليكون العلم معبراً عن حقيقة الأمور دون تلوين لها برؤية الباحث أو فلسفته أو ثقافته، ومن ثم يكون نافعاً للإنسان دافعاً للعمل الصالح المؤدي إلى إصلاح حال الإنسان حيثما كان، بغض النظر عن لونه أو جنسه. ومع الأخذ في الحسبان أن ذلك لا يعني إلغاء الخصوصيات، وإنما يعني الإقرار بها وعدم إخفائها رغم وجودها، أو ادعاء العمومية والإطلاق لخصوصية معينة، ولذلك فإن لتحديد التحيز وتحييده مسلكين أساسيين في منهجية تناول الظاهرة الاجتماعية والسياسية:

١ ـ منهجية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إن عملية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية ـ التي تعد جوهر عملية التغيير والتطور الاجتماعي بكل معانيه السياسية والاقتصادية.. الخ ـ تستلزم مجموعة من المسالك ذات الصبغة المنهجية، أهمها: ـ

(أ) تحديد العام في الفكر البشري من الخاص (تحديد أبعاد المشترك المعرفي الإنساني).

قد سبق القول ان أي فكر هو بطبيعته البشرية محدود بإطار الزمان والمكان وخصوصية الإنسان الذي ابدع الفكرة أو طورها، ومن ثم فإن الإنتاج العلمي البشري ـ سواء كان منطلقاً من أصول معرفية وضعية أو أصول موحاة من عند الله سبحانه وتعالى ـ به قدر من الخصوصية أو الارتباط بواقعه الذي أنتج فيه، هذا القدر يصبح كبيراً جداً في حالة الفكر النابع من أصول معرفية بشرية، أما في حالة الفكر المستند إلى مصادر موحاة فإنه لا يكون هناك قدر كبير من الخصوصية إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائماً على تحليل النص الشرعي وتفسيره، أما إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائماً على دراسة الواقع بمنظور الشرع فإن قدر الخصوصية يكون أكبر من سابقه، ولكنه أقل كثيراً جداً من ذلك المنطلق من مصادر بشرية، وفي جميع هذه الأحوال هناك ارتباط بدرجة أو بأخرى بطبيعة الزمان والمكان والإنسان. ومن ثم وبمفهوم المخالفة، هناك قدر من العمومية أو الشمول، أي أن هناك أفكارا وقواعد معينة تعد من قبيل المشترك الإنساني الذي يصدق في كل زمان ومكان، ومهما اختلف الإنسان. ومن هنا فإن تحديد التحيز يستلزم بداية تحديد ما هي هذه الأفكار أو القواعد أو النظم أو النظريات التي تعد عامة لصيقة بالإنسان

لأنه إنسان؟.. وما هو الخاص المرتبط بمعطيات الثقافة والتربية والمعتقد والعصر والبيئة... الخ؟.

(ب) الفصل الدقيق بين مفهومي الصحة والصلاحية[٤١]

ذلك لأن قضايا العلوم الطبيعية تكون صحيحة أو غير صحيحة، ويتم التأكد من مدى صدق القضية الطبيعية باستخدام التجربة، أما القضية الاجتماعية فليس من المهم البحث عن مدى صحتها من عدمه، وإنما البحث عن زمانها ومكانها وبيئتها؛ لأن القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة علّية مباشرة بالبيئة الاجتماعية والمكانية والزمانية لها[٤٢]. ومن هنا فإن تحديد مدى وجود التحيز يستلزم بداية فصل وتفرقة دقيقة بين مفهومي الصحة والصلاحية، ذلك أن الأفكار والنظريات الاجتماعية والسياسية قد تكون صحيحة في ذاتها وصالحة لبيئة معينة، ولكنها رغم صحتها قد تكون غير صالحة لبيئة أخرى؛ لأنه ليس المقصود منها صحتها المنطقية، وإنما صلاحيتها لإحداث تغيير في المجتمع نحو الأفضل، ومن ثم فإن التحيز هنا يكون في محاولة الربط بين الصحة والصلاحية. الصلاحية في مكان ما، والصلاحية المطلقة، ولذلك فإن إيجاد الفصل بين الصحة والصلاحية أمر ضروري لتحديد التحيز تمهيداً لتحييد اثره على التحليل أو التنظير أو الحركة.

(ح) تجريد المفاهيم والنظم والظواهر الاجتماعية وفصل حقائقها عن مظاهرها وأشكالها

وذلك بأن يتم تحويل المفهوم أو النظام أو الظاهرة إلى جوهرها وحقيقتها، وذلك بتخليص المفهوم أو النظام أو الظاهرة من كل مظاهره وأشكاله وحتى اللفظ المعبر به عنه، أي تنقية المفهوم أو النظام أو الظاهرة من خلال الخبرة التاريخية، وما الحقته به، والوصول إلى الجوهر أو اللب أو الحقيقة، وذلك بغية الوصول إلى العلة البشرية التي ظهر من أجلها هذا المفهوم أو هذا النظام، ثم نقوم بالبحث عن المفاهيم والنظم والظواهر التي تعبر عن نفس هذا الجوهر، وتحقق هذا الغرض في مختلف المجتمعات البشرية، وذلك للوصول إلى التعبيرات البشرية عن هذه المفاهيم أو النظم أو الظواهر مهما اختلفت الأشكال والمظاهر، ومهما تنوعت؛ لأن كل مجتمع له أسلوبه في تحقيق نفس الأغراض، فالمظهر أو الشكل أو اللفظ يعبر عن خبرة ثقافية وحضارية معينة، وإن كان يحقق هدفاً أو غرضاً بشرياً تتفق فيه جميع

المجتمعات مهما تنوعت، ومن ثم فإن الوقوف عند الشكل أو المظهر أو اللفظ يجعل من خبرة بشرية معينة نموذجاً معيارياً تقيّم طبقاً له باقي الخبرات البشرية، وهذا هو جوهر مفهوم التحيز.

أما التجريد فإنه يعطي فرصة متساوية لجميع المجتمعات للتعبير عن المضامين نفسها بأساليب مختلفة، ومثال لذلك مفهوم الحزب، كمؤسسة سياسية وظاهرة اجتماعية ظهرت في المجتمع الأوروبي عبر تطوره التاريخي، ومن ثم فإنه من قبيل التحيز البحث عن نفس شكل المفهوم والمؤسسة والظاهرة في المجتمعات غير الأوروبية، ومن ثم اعتبار كل مجتمع لا يوجد فيه شكل الحزب ومسماه مجتمعاً لا يشهد مشاركة سياسية حقيقية، ومن ثم فهو مجتمع بدائي أو متخلف.

وبعيداً عن تقييم ضرورة وجود الحزب لتقدم المجتمع، فإنه بهذا الأسلوب ـ الذي يجب اتخاذه لتحديد وتحييد التحيز ـ يجب بداية تجريد مفهوم الحزب من البناء المؤسسي الشكلي، ومن مختلف المظاهر والأساليب المستخدمة فيه والوصول به إلى جوهره، والاقتصار على وجوده، وهو وجود هيئة وسيطة بين الحاكم والمحكوم، تحول دون انفراد الحاكم بالمحكوم والتعامل معهم كذرات متناثرة، وتسعى للحفاظ على مصالح المجتمع وتقدم بديلاً عن النظام السياسي إذا خرج عن مصالح المجتمع أو فشل في تحقيقها.

ومن خلال الانطلاق من هذا الجوهر يتم البحث عن وجود مثل هذه الفعاليات البشرية في مختلف المجتمعات والثقافات، فإذا نظرنا مثلاً إلى الخبرة الإسلامية نجد أن العالم المسلم وشيخ الحرفة وشيخ القبيلة وأهل الحل والعقد... الخ كلها تقوم بهذا الدور وتحقق هذه الوظيفة، دون الوقوف عند الشكل الأوروبي لها.

ويمكن ضرب المثال بنماذج أخرى مثل مفهوم الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والنخبة.. الخ، ونظم مثل البرلمان وظواهر مثل الثورة أو المظاهرات أو التعبئة السياسية بكل أشكالها... الخ، وذلك من أجل الخروج من بوتقة التحيز التي تجعل من الخبرة الأوروبية مرجعاً أساسياً للبشرية لابد أن تحذو حذوه.

٢ ـ منهج تحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إذا استطاع الباحث من خلال المسالك الثلاثة السابقة تحديد التحيز في نظريات التنمية

السياسية ـ التي تعد بمعناها السابق الإشارة إليه نموذجاً ينطبق عليه ما ينطبق على مختلف فروع العلوم السياسية ـ فإن الخطوة التالية هي تحييد التحيز فيما يقوم به من أبحاث، وذلك بتقليل أبعاد الرؤية الذاتية للأمور التي تغفل حقيقة الواقع في ذاتها وتعكس الواقع الماثل في مرآة «ذات» الباحث مهما كان مختلفاً مع الحقيقة التي عليها الأمور.

ويمكن أن يتم تدارك ذلك من خلال مسالك أربعة هي[٤٣]:

(أ) تناول الظاهرة في ضوء أبعادها العقيدية

أي (البحث عن عالم الغيب الماثل في هذه الظاهرة)، وذلك لأن كل ظاهرة أو نظرية اجتماعية أو سياسية لابد أن يكون لها عالم غيب كامن وراءها منعكس في مقولاتها ومفاهيمها ووحداتها[٤٤]. وعالم الغيب هذا هو المسلمات الكامنة وراءها، التي لا تناقش ولا يفكر فيها الفاعلون في هذه الظاهرة أو المعبرون عن هذه النظرية، وهذه المسلمات تمثل ما يشبه «التابو» الفكري الذي لا يناقض، ولا يتم التفكير في إخضاعه للنقاش؛ لأنه أساس بناء النظرية، وبدونه لا يتم أي بناء نظري، ولا توجد ظاهرة؛ لأنه لكل ظاهرة أو نظرية مسلمات وقواعد تقوم عليها.

ومن هنا فإن الباحث في أي ظاهرة لابد أن يبحث عن «عالم غيب الظاهرة» أو المسلمات الكامنة خلف الظواهر والمحددة لأبعادها. وتحديد هذه المسلمات يعد مدخلاً أساسياً لفهم حقيقة الواقع على وجهه الصحيح، دون تأول أو تحيز؛ لأنه سوف يتم وضع الأمور في مواضعها الصحيحة وتفسيرها طبقاً لأساسها المنطقي ومرتكزاتها الفكرية التي تمثل عقيدة تقوم عليها، وتنطلق منها هذه النظرية أو تلك الظاهرة.

(ب) تناول الظاهرة في ضوء جذورها التاريخية

وذلك لمعرفة أصولها وتطورها ومراحلها. وذلك للوصول إلى أفضل فهم ممكن لها؛ لأن أي ظاهرة بشرية أو نظرية فكرية لاتوجد فجأة ودون مقدمات، بل إنها خلاصة لصيرورة تاريخية، وتطور مرحلي، أضافت إليها كل مرحلة جزءاً من مكوناتها حتى اكتملت في صورتها النهائية التي لا تعبر عن بزوغ فجائي، وإنما عن تطور تلقائي، ولذلك فإن وضع الظاهرة أو النظرية في إطارها التاريخي يساهم في الوصول إلى فهم أفضل وأكثر تيقناً لها، ومن ثم يؤدي

إلى تحييد التحيز من قبل الباحث، لأنه محكوم بخبرة الظاهرة، وليس التأويلات الشخصية، حيث الخبرة التاريخية تقوم بدور يشبه دور الأعمال التحضيرية في فهم المادة القانونية.

(ج) تناول الظاهرة في ضوء بيئتها المكانية ونمطها المجتمعي

وذلك لأن الظاهرة أو النظرية الاجتماعية أو السياسية لا توجد في فراغ اجتماعي، وإنما هي جزء من نسيج مجتمعي ممتد، فيها ظلال منه ولها امتدادات منه، ومن ثم فإن دور الباحث في هذا الصدد له بعدان:

١ ـ **تحديد البيئة المكانية أو النمط المجتمعي للظاهرة**. وهذا يستلزم فهما جيداً لحدود البيئة المكانية والنمط المجتمعي وماهيتها ومظاهرها السياسية، فأي ظاهرة أو فكرة نابعة من مصر مثلاً هل بيئتها الاجتماعية هي القرية أم المدينة أم القطر جميعه أم الوطن العربي أم الأمة الإسلامية أم أفريقيا أم العالم... الخ. وهنا لابد من الإشارة إلى أن المقصود بالبيئة المكانية والنمط المجتمعي هو الامتداد الاجتماعي ـ الحضاري ـ الثقافي.

٢ ـ **تحديد آثار وامتدادات البيئة المكانية في الظاهرة**، وذلك للوصول إلى فهم أفضل للظاهرة يُحيّد إلى حد كبير انحيازات الباحث ويربطه بالواقع بصورة أكثر، ويجعل من الواقع ـ كما هو ـ الفيصل في تحديد أبعاده، وليس تصور الباحث للواقع على أنه هو.

(د) تناول الظاهرة في أبعادها المتكاملة

وذلك من خلال تجميع شتات الظاهرة وأبعادها وعدم الاقتصار على بعد منها ابتداء دون مبرر حقيقي. فللظاهرة أبعاد نوعية وكمية. فمن أبعادها النوعية، البعد الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي والجغرافي.. الخ. ومن أبعادها الكمية الفرد، والجماعة والمجتمع، الأمة، البشرية. ولا يمكن القول إن كل ظاهرة لابد أن يتم تناولها في جميع أبعادها هذه، وإنما يتم النظر إليها ابتداءً في هذا التكامل ثم يحدد الواقع أي الأبعاد أكثر فعالية وتأثيراً. فلا يتم الدخول إلى الظاهرة بمسلمة تقول إن البعد الاقتصادي أو الثقافي أو الاجتماعي أو الفردي.. الخ هو البعد المحدد لهذه الظاهرة والمتحكم فيها. وذلك لأنه لا يوجد ما يبرر هذا من الواقع، وإنما لابد أن يكون اقتراب الباحث من الظواهر الاجتماعية والسياسية منفتحاً لهذه

المتغيرات جميعاً، ثم يحدد الواقع الذي عليه الظاهرة أيّ هذه المتغيرات هو الأكثر فعالية؛ فقد يكون كذا أو كذا، ولكن لا يوجد واحد منها هو الفاعل والمتحكم في كل الظواهر، وإنما جميعها قد يكون فاعلاً في ظاهرة معينة وغير فاعل في أخرى، فالمتغير الاقتصادي قد يكون فاعلاً في ظاهرة بعينها ومحدداً أساسياً لها، بل المحدد الرئيسي، وقد لا يكون كذلك في أخرى. ومن خلال هذه المسالك يمكن للباحث أن يحيد إلى حد كبير تحيزاته الشخصية بصورة تجعل المعبر عنه هو الحقيقة كما هي أو أقرب صورة لها.

ويبقى عامل أساسي لا يمكن ضبطه إلا من خلال تعلم أدب العالم والمتعلم[٤٥]؛ لأن البحث العلمي في أساسه أمانة وخلق والتزام بمعايير الحق والعدل وبعد عن الهوى «ولا يجرمنكم شَنَآن قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى».. صدق الله العظيم.

الهوامش

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله، التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل «ندوة» التنمية المستقلة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٣١.

(٢) د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عروركي، بيروت، دار الأدب، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ١٢٠، ١٢١.

(٣) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريس، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٧٦.

(٤) حول بداية وتطور الاستشراق راجع:

نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية، مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ٥٦ ومابعدها.

(٥) جولز هنري، مصطلح البدائية عند كيركفورو هايدغر، في اشلي مونتاغيو (محرر)، البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت عالم المعرفة، عدد (٥٣) مايو ١٩٨٢، ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٦) جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة د. جورج كتورة، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

(٧) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة د. محمد حسين دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ١٧-١٩.

(٨) كاترين جورج، الغرب المتمدن ينظر إلى افريقيا ١٤٠٠-١٨٠٠م: دراسة في التمركز العرقي حول الذات، في «اشلي مونتاغيو» مرجع سابق، ص ٢٦٠-٢٧٠.

فرانسيس ل.ك. هو، إعادة النظر في مفهوم البدائية، في اشلر مونتاغيو، مرجع سابق، ص٢٦.

(٩) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة،

الإنشاء. ترجمة كمال أبوديب، بيروت. مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ٢١٧،٢١٨.

(١٠) حول مفهوم الشرق والاختلاف حول تعريفه راجع:

د. علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ١١ـ٢١.

(١١) نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٤٢ـ٤٤.

(١٢) اسوالد اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤، ص ٦٠،٦١.

(١٣) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، القاهرة، دار الاعتصام، ب.ت. ص ٧٦.

(١٤) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت، دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ٥٤،٥٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٦) مطاع صفدي، السلطة تحت اسمائها الضائعة، الفكر العربي المعاصر. بيروت، العدد٢٣، ديسمبر ١٩٨٤، يناير ١٩٨٥، ص ٤.

جورج بالانديه، الانثروبولوجيا السياسية، بيروت، منشورات معهد الانماء القومي. الطبعة الأولى. ١٩٨٦، ص ٩٩ـ١٢٠.

(١٧) د. فؤاد إسحق خوري، نشأة الانثروبولوجيا وتطورها، الفكر العربي، بيروت، العددان ٣٧،٣٨، مارس، يونية ١٩٨٣ ص ١٦.

ستانلي دايموند، البحث عن البدائي، في اشلي مونتاغو، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(١٨) سيمون تشوداك، النمو المجتمعي، ترجمة عبد الحميد حسن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠م، ص ٤٦.

(١٩) د. السيد الحسيني، التنمية والتخلف، القاهرة، مطابع سجل العرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٦٦،٦٨.

(20) W.W. Rostow, The Stages of Growth: A Non Communist Monifesto (London: Cambridge U.Press, 1961), pp. 5-11.

(٢١) د. محمود الكردي، التخلف ومشكلات المجتمع المصري، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الاولى، ١٩٧٩، ص ٤٣ـ٤٩.

(22) Ronald H. Chilcote, Theories of Development and Under Development (london: Westview Press, 1984), pp. 279-280.

(٢٣) عادل عبد المهدي، دولة الاستبداد الشرقي: دولة الغرب في الشرق، الفكر العربي، المعاصر، بيروت، العددان ١٤،١٥. آب، آيلول ١٩٨١، ص ١٠٠.

(٢٤) أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق واثرها في الادب العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠، ص ٢٠٩، كذلك انظر: إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢٥) هشام جعيط، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢٧) د. عاطف وصفي، الانثروبولوجيا الثقافية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧١، ص ٤٢.

د. محمد عبده محجوب، الانثروبولوجيا السياسية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١، ص ٨١.

سلمان خلف، قراءة نقدية للانماط واستخدامها في انثروبولوجيا الشرق الأوسط، العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الرابع، المجلد ١٣، شتاء ١٩٨٥، ص ٣٧٣.

(٢٨) د. محمد عبده محجوب، مرجع سابق، ص ٧٦، وسلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢٩) د. محمد الجوهري، الانثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية، القاهرة، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب ٣٣، الطبعة الاولى، ١٩٨٠، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٣٠) سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٩٤.

(32) Haghen, Experiments in Civilization: The Effects of European Culture on a Native Community of Soloman Island (London: 1934), pp. 153-154.

نقلاً عن أرفنج هالوول، الجوانب الاجتماعية والنفسية لظاهرة التثقيف، في «رالف لنتون، الانثروبولوجيا، ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧، ص ٣٣٣.

(٣٣) د. محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٨٢، ص ١٦٥_١٧٣، وكذلك د. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، التغيير والتنمية السياسية، الإسكندرية، دار المعرفة الجماعية، ١٩٨٦، ص ١٤٦.

(٣٤) د. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، يوليو ١٩٨٧، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٣٥) طارق البشري، المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (ندوة) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

(٣٦) حول مفهوم المعادلة الاجتماعية انظر:

مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، بيروت، دار الشروق، ص ١٠٩ ومابعدها.

(37) Howard J. Warda, Toward a Non-Ethnocentric Theory of Development: Alternative Conceptions from the Third world", in Warda, (ed.), New Direction in Comparative Politics (Boulder and London: Westveiew Press, 1985), pp. 30-35.

(38) Edward G. Stockwell and Karen A. Laidloe, Third World Development Problems and Prospects (Chicago: Nelson-Hall, 1981), pp. 30-35.

(39) Ibid, pp. 41-43.

(٤٠) لويس ممفورد، اسطورة الآلة: بنتاغون القوة، ترجمة إحسان حفني، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٨٢، ج ٢، ص ٨٦، ٣٤٩.

(٤١) يعد اول من فاضل بين المفهومين واول من صاغهما إلى جانب العديد من ازدواج المفاهيم المحورية مثلهما، المفكر الجزائري مالك بن نبي، وقد ورد الحديث عنهما في عديد من مؤلفاته، وعلى سبيل المثال انظر: مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص ٢٣٦_١٢٧.

(٤٢) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د.

إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الاولى ١٩٨٦، ص ٢٦٠ـ٢٧٢، حيث يتناول بشرح مفصل مفهوم «جغرافية الكلمة» كمفهوم محوري في فهم الافكار والنظريات في إطارها دون إخفاء صفة العمومية الخاص منها.

(٤٣) حول هذه المسالك راجع بالتفصيل، نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ١٩ـ٤٦.

(٤٤) د. سيد دسوقي حسن، مقدمات في البعث الحضاري، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٦ـ٣٣.

(٤٥) انظر كتب ادب العالم والمتعلم، في التراث الإسلامي.

الحكومة الاسلامية والحكومة الوضعية

دراسة مقارنة

عادل عبد المهدي*

هل الحكومة الاسلامية مفهوم يختلف عن مفهوم الحكومة الوضعية ام هي مجرد شكل من اشكالها. وفي حالة وجود الاختلاف فاين يقترب المفهومان واين يفترقان؟ وهل الخلاف هو في الدرجة ام في النوع؟

من اجل الاجابة على هذه الاسئلة لابد ان نوسع من دائرة البحث. فالحكومة هي في المحصلة نتيجة وليست سبباً.

- الفكر الوضعي يفرز حكومة وضعية، والفكر الاسلامي يفرز حكومة اسلامية.
- التجربة الوضعية تفرز حكومة وضعية، والتجربة الاسلامية تفرز حكومة اسلامية.
- المجتمع الوضعي يفرز حكومة وضعية والاجتماع الاسلامي يفرز حكومة اسلامية.

هناك اذن، حالتان تختلفان في مقدماتهما وفي اهدافهما ومراميهما، كما تختلفان في مرجعيتهما ومركباتهما او بناهما.

١ـ الحالة الوضعية هي الاعتراف بالواقع والحس والمادة دون ما سواها. انها ترى الحقائق عبر المشاهدة والاختبار والحس. انها ـ في جوهرها ـ تنشأ من حركة احادية تبدأ

* مدير مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي في باريس، ورئيس تحرير مجلة ينابيع الحكمة.

بالانسان / الفرد لتنتهي اليه. فالوضعية كما نظر لها الفيلسوف اوغست كونت[1] في القرن الماضي وكما نشأت منذ ان نشأت البشرية على الارض، هي عدم الاعتراف الا بما يمكن للمشاهدة وللتجربة ان تبرهنه. اي الاعتراف بالمحسوس والملموس في عالم المادة. لذلك كل شيء يجب ان يجسد ويأخذ شكلا وحجماً بما في ذلك (ال) رب نفسه.

العالم الدنيوي هو كرسي (ال) رب وهو مركز الاكوان وعيسى عليه السلام لم يعد مرسلاً ونبياً، بل حول الى رب. الفكر الوضعي لايرضى برب لايراه، ولا يلمسه ولا يحسه. فآلهة الحالة الوضعية يجب ان تكون وضعية ايضاً: اصنام، حيوانات، شموس وكواكب، حكام ورجال وطبيعة، الخ. والانسان في الحالة الوضعية لايمكن ان يكون الا فرداً معبوداً، او حيواناً متطوراً او آلة متقدمة، الخ.

٢ـ اما الحالة الاسلامية، فتختلف في مقدماتها وفي نهاياتها. فهي لاتنكر الحالة الوضعية، ولاتنكر المحسوس والملموس والتجربة والمادة. انها تعترف بكل هذه الامور وتسعى لمعالجتها وموضعتها بافضل شكل ممكن؛ بمعنى ابقائها تحت السيطرة. فلا تفلت او ترتد او تسود.

فهي لا تعترف بالوهيتها او كونها المرجعية الاولى او الاخيرة. فلا ترى الوهية لا للمادة ولا للانسان ولا للطبيعة ولا للاكوان الا الله سبحانه وتعالى. خالق السموات والارض والاكوان والحيوات والاشياء كلّها. «ليس لاوليته ابتداء ولا لازليته انقضاء». «هو الاول لم يزل والباقي بلا اجل». «لا تقدره الاوهام بالحدود والحركات، ولا بالجوارح والادوات». «لا يقال له متى، ولا يضرب له امد بحتى». «الظاهر لا يقال مما، والباطن لايقال فيما». «لا شبح فيتقضى ولا محجوب فيحوى». «لم يقرب من الاشياء بالتصاق ولم يبعد عنها بافتراق».

اما الانسان في الحالة الاسلامية فهو المستخلف على الارض. انه ليس فقط الانسان الفرد، بل هو اضافة لذلك الانسان / النفس او الانسان / الفطرة. هو الانسان الاجتماعي او المدني. هو الانسان الذي يكدح الى ربه كدحاً، والذي علمه الله الاسماء وأودع فيه من الصفات والخصائص ما اودع. فالانسان هو ظل الله على الارض. والمستخلف من الله عليها. استظلال بشروط، واستخلاف بقيود. اعرف نفسك تعرف ربك واعرف ربك تعرف نفسك. الاسلام يعظم الانسان ايضاً، لكنه لايقف عنده، ولا يجعله مركزاً، بل يضعه في مركزه اللائق والذي عبره فقط تتكشف عناصر ملائكيته وانسانيته وزكاوته. فهو يحيطه ويذكره كيف خلق

والى اين المصير. فالانسان هو ابعد ما يكون عن الاحادية او الآلية. لا في علاقاته ومحيطه ولا في تركيباته وذاتياته. «الانسان ذو معرفة يفرق بها بين الحق والباطل» «الانسان [٢] معجون بطينة الألوان المختلفة والاضداد المتعادية» [٣] انه مركب معقد متنوع الحركات، عديد الاتجاهات، يحمل الاضداد والتكامل سواء في داخله او مع كل ما يحيط به. ان تحول الى بداية ونهاية والى مركز وربوبية، فان الذي سيطغى هو الانسان/ الفرد/ الحاجة/ الرغبة/ الوحشية/ على حساب الانسان / النفس / العقل / الفطرة / العلم / النظام / الرقي، أو على حساب الانسانية جمعاء. فالانسان الذي قال عنه الرحمن «اني جاعل في الارض خليفة» هو ذاته الذي يمكن ان «يفسد فيها ويسفك الدماء» (البقرة / ٢٠).

من هذا المنطلق ينشأ مفهومان للانسان، وبالتالي للاجتماع الانساني.

ومن هذا المنطلق ينشأ مفهومان للاهداف والمطالب التي ينبغي للانسان وللاجتماع على افتراض انه يوجد اختلاف او تناقض بينهما.

ومن هذا الاختلاف ينشأ دوران او واجبان للحكم والحكومة، وللسلطة والدولة.

فالوضعية كما تطورت تاريخياً في الغرب نشأت من السعي لحل سلسلة تناقضات. اذ نرى عند دراستنا لسياق التطور لمفهوم الدولة والحكومة في الغرب ان التأسيسات الاولى غير المتوازنة والاحادية، قد ولدت بالتدريج حلولاً ناقصة واحادية افقدت الرؤية الغربية السائدة التوازن المطلوب. فالانحراف او اللاتوازن في المرحلة السابقة كان يحل عبر بديل يشكل بدوره انحرافاً ولاتوازناً جديداً. فالمشكلة القديمة يتم حلها عبر طرح جديد، يلغي القديم ولايقيم توازناً جديداً، بل يقيم مقدمات مشكلة جديدة بسقوطه من جديد في الحلول الاحادية غير المتوازنة.

ـ غلو واحادية في المعتقدات المافوق طبيعية surnaturel والثيولوجية، ولدت غلواً واحادية في المعتقدات الطبيعية (naturel, scientifique, positivisme experimental).

ـ غلو واحادية في الروحانيات (spirituel) ولدت غلوّاً وأحادية في الماديات (atevialism , temporel).

ـ غلو واحادية في الميتافيزيقيا ولدت غلواً واحادية في الفيزيقيا.

ـ غلو واحادية في الجماعية (communautaire) ولدت غلواً واحادية في الفردية (individualisme)؛

ـ غلو واحادية في السلطوية (الملكية او الحكم والواحد Monarchie) ولدت غلواً واحادية في الشعبية او الاجتماعية او الحرية (popularisme, socialisme, liberalisme)؛

ـ غلو واحادية في الجبر ولدت غلواً واحادية في الارادة والاختيار؛

ـ غلو واحادية في النظام (ordre) ولدت غلوا واحادية في التقدم (progres) والثورة révolution.

فالثنائية التي تطورت في الغرب، لم تكن تعدد الاثقال في ميزان واحد، او اختلاف المركبات في كل واحد، بل كانت نظرية الاضداد والوصول الى الوحدة عبر نفي النفي.

ان دراسة علمية ومنصفة لتاريخ الدولة الوضعية في الغرب سيبين هذه الحقيقة المتمثلة في اختلال مفهوم التوازن وتأسيس تجربة تحمل في جوهرها سلسلة من التناقضات وسمات التطرف والغلو في معالجة المشاكل الانسانية والاجتماعية.

ثلاث زوايا لتاريخ ومقومات الدولة الوضعية

اولاً: تطور النظرية

هناك نظريات عديدة في الغرب لنشوء الدولة ثم الحكومة. وهذه نظرة سريعة فيها بعض التسلسل التاريخي لنشوء هذا المفهوم، وسيلاحظ بوضوح ان كل مرحلة تسعى لنفي المرحلة السابقة، رغم انها لابد ان تحمل ايضاً بعض خصائصها وسماتها.

نظرية «الحق الالهي»

تواصلاً مع النظريات القديمة التي كانت تجعل الحاكم إلهاً، فان تعاليم القديس بول التي فصلت بين الايمان لتجعله شأناً فردياً، والتشريع لتجعله شأناً وضعياً، فتركت لقيصر الدولة والتشريع، و «للرب» الايمان والاعتقاد؛ قد وجهت الكتّاب المسيحيين، من تورتيلين (Tertulien) الى عمانويل مونيه (Emmanuel Mounier) للقول بان السلطة السياسية قد اوجدت من قبل الرب لاشباع مطامح الجنس البشري. فصارت طاعة الرب هي طاعة الملك او الامير، وحكم الاخير هو حكم الرب. ولعل اكثر المواقف تطوراً في هذا الاطار هو موقف سانت اوغستان Saint Augustin اعتباراً منذ القرن الخامس الميلادي والذي اكّده السانت توماس داكوين saint Thomas dAquin في القرن الثالث عشر الميلادي، بأن مصدر السلطة هو الله، لكنه يترك للانسان حرية الاختيار ولا يفرض عليه اي شكل من اشكال الحكومة.

نظرية الدولة / العقد

بعد انهيار نظرية الحق الالهي ظهرت نظرية العقد. ويمكن في هذا الصدد رؤية هذا التطور على صعيدين:

١ـ **العقد بين الحاكم والمحكوم**، او بين الملك والرعية، والذي يعتبر الحكم عقداً بين الطرفين لمنع الفوضى والعدوان. واهم ممثل لهذا التيار هو الانكليزي هوبز[٤]. هذا التيار الذي كان يركز على اولوية طاعة الحاكم، تعرض لضربة قاضية عندما اندلعت في انكلترا ثورة ازاحت الملك جاك الثاني عن العرش. فحمل اللواء الجديد مواطنه الانكليزي جون لوك[٥] والذي الزم الملك بطاعة العهد واعتبر ان اي نقض للعهد من قبله يعفي رعاياه من طاعته.

٢ـ **مع الثورة الفرنسية، تطورت نظريه العقد الاجتماعي** ونشر الفرنسي جان جاك روسو في عام ١٧٦٢ كتابه «العقد الاجتماعي» معتبراً ان الافراد في المجتمع ينظمون فيما بينهم عقداً اجتماعياً ليس من اجل طاعة الحاكم ـ كما كان يقول هوبز ـ بل الالتزام بالارادة الكلية للمجتمع. فالسلطة السياسية هي ارادة المجموع كما يقررها عموم المواطنين.

النظرية الديالكتيكية للدولة

رأى هيغل في كتابه Philosophie du droit الذي كتبه عام ١٨٢١ الامر منظوراً اليه من طبيعة الانسان ذاتها اي من الزاوية الفلسفية بدلاً من الزوايا التنظيمية. فالانسان يحمل في داخله تناقضاً او جدلية (الديالكتيك) بين فرديته التي تدفعه للبحث عن مصالحه الخاصّة، وبين عقله الذي يدفعه للأخذ بأن شخصيته لا يمكن ان تزدهر وتجد مجال انفتاحها وتحقيق مصالحها الا في اطار المصلحة العامة. اي ان هناك صراعاً بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وان الدولة هي نقطة التوافق بين هذين الضدين، اي بين الفرد والجماعة، او الخاص والعام، الخ.

وقد اخذ ماركس ـ تلميذ هيغل ـ «الديالكتيك الطوباوي» لهيغل حول الدولة وبنى عيه مفهوم «الديالكتيك المادي» والقائل بان الدولة هي اداة في الصراع بين المصالح الخاصة والعامة، او بين الطبقة السائدة والطبقة المسودة. وان الدولة التي تمثل مصلحة خاصة تأسر مصالح الطبقات الاخرى لتخضعها لمشيئتها وارادتها.

نظرية الدولة / الامة

بعد ان شهدت نظرية الدولة تطوراً من الحق الالهي الى كونها عقداً بين الحاكم والمحكوم او بين المواطنين، اي النظريات التنظيمية للدولة. وبعد ان شهدت تطوراً في المفهوم الفلسفي باعتبارها نقطة التصالح او الصدام بين التناقضات الفرديه والاجتماعية، كما هو الامر لدى هيغل وماركس، شهد مفهوم الدولة تطوراً جديداً أخذ بعداً حقوقياً تمثل بقيام مفهوم الدولة / الامة. فحسب هذا المفهوم الذي تطور مع نشوء وتطور مفهوم القوميات في اوروبا، فان «الدولة هي التجسيد الحقوقي لهوية الامة»[٦]. فالدولة هي المؤسسة التي تمسك بمقاليد السلطة السياسية والتي تمارس سلطتها باسم الامة. انها الموقع الذي يحقق القدرة بعد ان اخذت طابعها المؤسساتي والحقوقي والقيمي.

ومهما يكن الغطاء الحقوقي او القانوني الذي دافع عنه انصار التيار الا ان الكاتب الالماني المعروف ماكس ويبر والكاتب الفرنسي ليون ديكيه Duguit واللذين يغلب على نظرياتهما الطابع السوسيولوجي اضافة للطابع القانوني، لم يريا الدولة الا كمظهر من مظاهر العنف والقوة والتسلط.. يرى ديكيه[٧]بان الدولة هي المحصلة الخالصة للقوة فيقول: «كان الحاكمون دائماً الاكثر قوة في المجتمع، انهم كذلك الآن وسيبقون هكذا... فالحقيقة البسيطة التي لا يمكن ردها هي تلك الامكانية التي يملكها البعض والتي تسمح لهم باعطاء الاوامر الملزمة بالقوة المادية. فالدولة هي احتكار القدرة على إلزام الاخرين، والتي تمسك بها فئة اجتماعية. انها قدرة الاكثر سطوة في السيطرة علىالاكثر ضعفاً». ويقول ماكس ويبر بان الدولة «هي الجماعة السياسية التي تنجح في احتكار القدرة المادية لتطبيق الشرعية». وان المعنى الخاص الذي يعطيه ماكس ويبر للشرعية هي نسبيتها، مؤكداً على الجانب الاجتماعي قبل الحقوقي. فالدولة شرعية اذا ما اقر لها المواطنون بواجب الطاعة.. وان الشرعية التي لا تستدعي اللجوء الى وسائل الضغط تتأتى إما من شخصية الزعيم او من التقاليد الملكية او الحق الالهي، او من العقل حيث تضبط القواعد والقوانين سلوك الحكام انفسهم.

ثانياً: العقل أسير الواقع وليس العكس

شهد العالم الغربي خصوصاً فيما سمي بعصر التنوير والاكتشافات، تطور النظريات

العلمية الحسية القائمة على العلوم الطبيعية او العلوم التطبيقية (Les sciences exactes ou naturelles)، او النظريات الجغرافية التي ارتبطت بخروجه مستعمراً لثروات البلدان والامم الاخرى. اصبح الغرب بحاجة الى تطوير نظامه الاجتماعي والسياسي القادر على مواكبة التطورات المادية الجديدة وتنظيم وتسجيل مكاسبه ومغانمه الداخلية والخارجية بدون اية اوهام. كان لابد للتنظيمات الجديدة من ان تقولب وتعيد تكييف اي مكون تنظيمي او قيمي يقف في طريقها (الدين، الكتل الاجتماعية القائمة على رابطة الدم، الخ)، كان لابد لهذه التطورات ان تتوجه للانسان / الفرد باعتباره العنصر الطبيعي الوحيد المجسد والمحسوس والقابل للتجربة والذي يمكن ان يؤطر كمواطن وكقاعدة رئيسية يقوم عليها التنظيم الاجتماعي. فالموضوع السياسي والاجتماعي بحاجة الى ذات. والذات (sujet) هي الانسان الفرد الذي يمكن المسك به والتعامل معه. تماما كما ان الموضوع الميكانيكي بحاجة الى الالة، والموضوع الفيزيائي الى الكتلة، والموضوع الكيماوي الى العنصر، الخ. فالدين، او مفهوم الجماعة، او اي مفهوم لا يمكن لمسه او الاحساس به او التعامل معه حسب الادوات المختبرية، او الاختبارية، فهو خارج عالم العلم والحقيقة، وبالتالي خارج القوى التي يجب ان تتشكل منها التنظيمات الحديثة. هذه هي المقدمات العلنية والخفية التي سمحت بالانتصار الحاسم للدولة الوضعية والعلمانية، وتحولها الى اطروحة اولى اخضعت الطروحات الاخرى لمنطقها ومصلحتها. نقول (الانتصار الحاسم) لان الدولة الوضعية كانت امراً كامناً في عموم التجربة الغربية خصوصاً منذ التجربة الرومانية ودخول الانحرافات في مقومات الفكر المسيحي وتخليه عن دوره التشريعي.

وعند دراسة فكر اوغستكونت Auguste Conte (Cours de philosophie postive) والذي يعتبر الأب الحقيقي للمدرسة الوضعية، سنرى انه يلخص تاريخ الدولة الأوروبية عبر ثلاث مراحل هي ارهاصات للنظريات التي اشرنا لبعض منها في مقدمة بحثنا، والتي تلخص خط التطور من الدولة القائمة على الماورائية وصولاً للدولة القائمة على الوضعية والحسية. هذا التلخيص يوضح الكثير من المقدمات والاسس التي تقوم عليها الدولة الوضعية الحديثة.

ـ المرحلة الاولى من التطور هي الثيولوجية théologie (او ما يترجم خطأ عندنا بحكم الرب او الاله).. ان من يهيمن هنا هو اللاطبيعي او المافوق طبيعي surnaturel. والذي يأخذ في التعابير السياسية مفهوم المَلَكِية التي تقوم علاقاتها ويقوم نظامها السياسي في اطار الحق

المقدس.

ـ اما المرحلة الثانية فهي مرحلة الميتافيزيقيا، اي الماورائية. وهي الفلسفة التي انتصرت بعد تلقي الفكر الثيولوجي ضربة قاضية مع قيام الثورة الفرنسية. فشهدت المرحلة الجديدة انتصار الفكر السياسي المجرد abstait، ذلك الذي يقوم على مبدأ الحقوق الفردية ومفهوم العقد. فبدل مبادئ المافوق طبيعي تطورت مبادئ الوحدات او الكيانات المجردة او المعنوية، كفكرة الدولة المطلقة، كما عند هيغل.

ـ اما المرحلة الثالثة فهي ما يسمى بالمرحلة العلمية أو الوضعية. اذ سعى التطور في الغرب الى تجاوز المافوق طبيعي (المرحلة الاولى) وإلى تجاوز مفاهيم الوحدات او الكيانات او الهويات الميتافيزيقية (الماورائية) وما يرافقها ليتم الالتصاق بالواقع الملموس المحسوس والقائم على المراقبة والتدقيق العلمي.

لذلك كانت مهمة او غست كونت هي مهمة مزدوجة: نقد الماضي وبناء المستقبل القائم على الحقيقة الوضعية.

اعطيت الاولوية لمفهوم التقدم على مفهوم النظام. ومفهوم الفردية على مفهوم الجماعية. ومفهوم المادة على مفهوم الروح. ومفهوم القوة على مفهوم العدل، وغيرها من مفاهيم تتجاوز المراحل السابقة وتتطابق مع التطورات التي حصلت مع المرحلة الجديدة.

ثالثاً: الانحرافات الاولى تقود الى نتائج خطيرة

وقبل الانتقال للنقطة الاخرى لابد ان نؤكد ما ذكرناه سابقاً من ان الوضعية الحديثة لا نجد تاريخها فقط في عصر التنوير والاكتشافات العلمية كما يتم تصويره. بل هي حالة نمت بالتدريج في اوروبا وعبر ارهاصات كثيرة وتنمو في اي مجتمع آخر عندما تحصل بذور الانحرافات داخل خطّ التطور (وهو امر يعاني منه المجتمع الاسلامي كما سنعرج على ذلك بعد قليل). فالانحرافات ستترك مساحات شاغرة ان لم تسد فراغها الافكار الصحيحة او القيم النبيلة فان شيئاً آخر سيسد الفراغ.

يذكر بيرتراد بادي[٨] ان دور المسيحية الرومانية كان حاسماً في تطور النظريات السياسية الحديثة.. فخلال قرون ثلاثة اسست الكنيسة خارج الاطار الامبراطوري مؤسسة مستقلة ذاتية.. مؤسسة ليس لها مثيل في اي دين آخر. هذه المؤسسة استطاعت بالتدريج من

بناء الكنيسة التي لها موظفوها وقضاؤها ومؤسساتها وطرق عملها، خصوصاً الطقسية والتي تبرر قيام وتجديد بيروقراطية قوية. وتطور الامر لان يقوم بالتدريج تعريف جديد للسياسي والذي اخذ لنفسه طريقاً مستقلا عن الروحي. اي انها افردت للسياسي حقلاً مستقلاً رغم محدوديته، يتمثل في ادارة المدينة. ادارة مفوضة من قبل السلطة الروحية التي ادعت انها تحمل مسؤوليات اعظم.

في القرن الحادي عشر ادى الصراع بين البابا غريغوار السابع والامبراطور الالماني الى ظهور تطورات حاسمة. اذ قادت رغبة الكنيسة في الاستمرار بتعيين ممثليها الكنسيين، الى تأكيد سيادتها في حقلها الخاص، لكنه ادى في الوقت نفسه الى الاعتراف بدور الامراء في حقلهم الخاص ايضاً. ويعترف الكاردينال ديسديدي Deusdedit الى الازدواجية التي تولدت بين الروحي والدنيوي.

حاول البابوات الاستمرار في لعب دور الاوصياء على الملوك والامراء، لكن النظرية الثنائية اخذت طريقها لتصبح حقيقة قائمة. فالبابا كان يتدخل في السياسة مدعياً ان ذلك تدخل استثنائي يقتضيه الدفاع عن الايمان. وهكذا احتفظت الكنيسة بالحقل المعنوي، لتحتفظ المدينة بالحقل الدنيوي، وذلك حسب تعبير سنت بيرنارد في القرن السابع عشر.

ولكي لاتصبح يد الامراء هي الاعلى طالبت الكنيسة بربط سلطتهم بالمصالح العامة، وليس التعبير عن مصالحهم الخاصة فقط. وهو ما ولد لاحقاً الاسس الشعبية للسلطة السياسية: فالشعب يتوج الملك، ليحمي الاخير الاول.

وهكذا، وبالتدريج التقى الفكر الكنسي الجديد مع الفكر اليوناني القديم القائم على وجود سلطة طبيعية ارضية. والتقى الفكر الارسطي مع فكر سانت توماس عن الانسان الذي يعيش الحقيقة الاجتماعية بشكل طبيعي دامجاً اياها بالفكرة الثنائية المسيحية؛ فالانسان هو في ان واحد عضو في المدينة الدنيوية (Ihumanitas) وكذلك عضو في المدينة الروحية (christianitas). الاولى تتطلب ادخال عمل العقل والحق الطبيعي الذي يفرضه الامير وضرورة الطاعة وتنفيذ الواجبات المدنية. اما الثانية فتقوم على الطرف الاخر الى الحالة الغيبية والماورائية، وتقوم على البعث والرسالة، ويتم الوصول اليها عن طريق الايمان وليس العقل. يقول بيرتراد بادي: ان هذا العمل كان ضخماً للغاية، اذ ادخل العقل والحق الطبيعي في تاريخ الافكار الاوربية.. وعلى الصعيد السياسي المحدد فهو قد رسم اطار المدينة التي تمتلك

طريقتها الخاصة لتأسيس شرعيتها القائمة على اسس عقلانية. بالمقابل اعترف «رجال الدين theologien» بضرورة طاعة الامراء بما فيهم الملحدون ماداموا عادلين وتتطابق اعمالهم مع العقل. هذه هي ايضاً بعض المقدمات لنشأة ما يسمى بالدولة الوضعية والدولة اللائيكية (العلمانية).

بالمقابل تطورت فكرة الفردية من رحم فكرة الجماعية والجماعة. فلوقت طويل اعتبرت الكنيسة ان اي تطور للفكرة الفردية هو انتهاك للجماعة المسيحية. لكنه منذ القرن الرابع عشر تطور في داخل الكنيسة. خصوصاً في اطار الفكر الانجيليكي ثم الفرانسيسكي الذي يقول بان الفرد ـ والفرد فقط ـ هو الذي يمكن ان تناله المعرفة. وهكذا تراجعت فكرة الجماعة السياسية امام فكرة اتحاد الافراد، مهددة بذلك شرعية الكنيسة ككل.

مقابل فكرة العقل اكد سكوت (Duns Scot) واوكام (Guillaume dOccam) فكرة الارادة volonté. فارادة الافراد هي بمفردها القادرة على تأسيس النظام الدنيوي. وهكذا تراجعت فكرة الحق الطبيعي، لتحل محلها فكرة التضامن القائمة على التعاقد القابل باستمرار للتغير، مؤسسة بذلك حقاً وضعياً وليس طبيعياً.

وهكذا تولدت افكار ثلاث ترتبط ـ بقوة ـ بعضها ببعض؛ شكلت المقدمات الاولى للحداثة:

ـ فكرة الارادة المتعاقدة المؤسسة للحياة المدنية موجدة مقدمات نظريات العقد الاجتماعي؛

ـ فكرة الفرد المتحرر من وصاية الجماعة؛

ـ واخيرا فكرة الحق الوضعي، اي النظام الوضعي الذي يقوم على الارادة وليس على نظام خارجي او طبيعي.

الدولة والولاية في المفهوم والتجربة الاسلاميتين

مفهوم الدولة

ان مفهوم الدولة او السلطة او الامرية هو مفهوم عام وشامل. صحيح ان مفهوم الدولة قد يختلف حسب التجربة الاسلامية عنه في التجربة الغربية. ففي الغرب تطورت نظرية الموقع

والمواطنة والطبقية بشكل يختلف عن التجربة الاسلامية، وهو امر لامجال للتفصيل فيه حالياً. لكن هذا الاختلاف هو في بنية الدولة وليس في ضرورتها كمنظمة او كأداة ضرورية لاي اجتماع. فالدولة حاجة لكل المجتمعات ولكل التواجدات بغض النظر عن الاختلاف في تركيباتها واساليب عملها والفلسفة التي تقام عليها والاهداف التي تطمح لتحقيقها.

ان الدولة، اية دولة يجب ان تحل على الاقل مسألتين رئيسيتين هما:

ـ العلاقة بين الانسان / الفرد والجماعة او الجسم الجماعي؛

ـ وان تقيم السلطة العامة.

فهناك مشترك رئيسي بين الحالتين وهو ان المنظمتين هما نتاج حالة وضعية وانهما كلتيهما تقيمان إمرة او سلطة. فالامام علي عليه السلام عندما سمع صيحة الخوارج القائلة: «لا حكم الا لله»، قال: «كلمة حق اريد بها باطل. نعم، انه لا حكم الالله، ولكن هؤلاء يقولون: لا امرة؛ وانه لابد للناس من امير بر او فاجر..»(٩)

فالدولة بالضرورة مفهوم وضعي وتعكس توازناً معيناً للقوى الاجتماعية. يقول امير المؤمنين عليه السلام «لقد كنت امس اميراً، فاصبحت اليوم مأموراً، وكنت امس ناهياً، فاصبحت اليوم منهياً، وقد احببتم البقاء، وليس لي ان احملكم على ما تكرهون»(١٠).

فالدولة ـ مجردة عما عداها ـ تحمل (بالتعريف الاول لها) مفهوم اليد القاهرة والحكم بالغلبة. فمصدر الدولة لغوياً في «لسان العرب»، هي: «العقبة في المال والحرب سواء» و «الدولة بالفتح في الحرب ان تُدال احدى الفئتين على الاخرى، يقال كانت لنا عليه الدولة.. والدولة بالضم، في المال، يقال: صار الفيء دولة يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا».

هذا المفهوم اللغوي الذي يعكس في الحقيقة مفهوم الدولة تاريخياً وعملياً لا يختلف عن المفهوم الذي تعطيه مختلف النظريات الغربية عن الدولة التي هي السلطة العامة التي تمارس سلطتها على اقليم معين. فهذا انجلز مثلا يلخص مهمة الدولة والسلطة الناجمة عنها معتبراً انها تقوم على مهمتين رئيستين: جمع المال (الضرائب) وتوفير اداة القوة (الحرب).

اذن لابد من الدولة ولابد من وجود الحالة الوضعية. والفارق هو ليس في قيام او وجود هذه الحالة، بل الفارق هو في طبيعة هذا التواجد وفي المكان الذي يحتله والدور الذي يؤديه.

ـ هل تقوم هذه الحالة بذاتها بدون اختلاط. اي طغيان الحالة الوضعية.

ـ ام تقوم مختلطة متشابكة.. فتتداخل الحالة الوضعية والحالة اللاوضعية.

ـ ام هناك حالة ثالثة نعتقد ان الاسلام الأصولي هو الذي يمثلها، وتقوم على الاعتراف

بالوضعي واحترامه، مع تصريفه وتنظيمه في نصابه وموازينه الصحيحة.

هذه الحالات الثلاث نجدها واضحة لدى المفكرين المسلمين؛ وهذه عينة لثلاثة مفكرين مسلمين ورؤيتهم لأشكال الدول حسب تعبيراتهم.

مفكرون ثلاثة واشكال ثلاثة من الحكومات في التجربة الاسلامية

تناول المفكرون المسلمون مسألة الحكم تحت عنوان الدولة او الامارة او المُلك او الولاية او الخلافة او الامامة او السلطنة او الحكومة او غير ذلك من عناوين يكشف كل منها الخلفية النظرية التي تقف عليها انواع السلطات ومرجعيتها ومدى علاقتها بالعالم الوضعي او العالم الماورائي، او عالمي الغيب والشهادة.

اولاً: الحكومة الدينية

١ ـ **ابن المقفع**: يدرج ابن المقفع هذه الحكومة تحت عنوان «ملك الدين». وهي تصريف امور الناس والسياسية من خلال تطبيق الشرع فيكون العدل والرضى، فيقول: «اما ملك الدين فإنه اذا اقيم لاهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم، ويلحق بهم الذي عليهم، ارضاهم ذلك، ونزل الساخط منزلة الراضي في الاقرار والتسليم»[11]

٢ ـ **ابن خلدون**: ويسميها بالخلافة. وفيها تضمن المصالح الدنيوية مشتقة من ضمان المصالح الاخروية. يقول ابن خلدون: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها. اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الاخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».. ان مُلكها قائم على «منهاج الدين ليكون الحل محوطاً بنظر الشارع»... حيث يقف ضد المُلك القائم على التغلب والقهر والظلم: «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية»[12]

٣ ـ **ابن الازرق**: ويسميه «المقام الاول» وهو «الخلافة بدون مُلك»، و«ذلك حين البراءة منه، والتنكب على طريقه في اول الامر استغناء عنه بوازع الدين كما كانوا عليه من ايثار الحق اولاً وغضاضة البداوة المعينة عليه ثانياً»[13]

ثانيا: الحكومة السياسية

١ ـ **ابن المقفع**: ويسميه «مُلك الحزم»، ويقول: «واما مُلك الحزم فانه يقوم به الامر. ولا يسلم من الطعن والتسخيط. ولن يضر طعن الذليل حزم القوي»[١٤]

٢ ـ **ابن خلدون**: ويسميه «المُلك السياسي» ويرى انها سياسة ناقصة لانها تقوم على السياسة العقلية فقط، فيقول، «اذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء واكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية»...

ثم يستمر موضحاً «وماكان منه بمقتضى السياسة واحكامها مذموم ايضاً، لأنه نظر بغير نور الله ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من امور اخرتهم، واعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من مُلك او غيره. قال صلى الله عليه وسلم «انما هي اعمالكم تُردّ عليكم». واحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط، ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الاحكام الشرعية في احوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لاهل الشريعة». فحدود المُلك السياسي «هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»[١٥]

٣ ـ **ابن الازرق**: ويسميه بـ«المقام الثاني» بعد اختلاط مفهومي الخلافة من جهة والملك والدولة من جهة اخرى. يقول: «المقام الثاني ـ بعد اختلاطهما وامتزاج الدولة بهما، وذلك عند تدرج البداوة الى نهايتها، تجيء طبيعة المُلك لمقتضى العصبية، وحصول التغلب ثم انفراده بالمجد، مع تحري مذاهب الدين والجري على نهج الحق».

ويقول، كما قال من قبله استاذه ابن خلدون: ان هذه تمثل فترة معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الاول من خلفاء بني العباس الى الرشيد وبعض ولده»[١٦].

وفي هذا الصدد يذكر ابن الطقطقي الفخري في الخلفاء والفقهاء «ان هذه الدولة العباسية ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والمُلك» (الخلفاء والفقهاء).

ثالثاً: حكومة الشهوة والاستبداد

١ ـ ابن المقفع: ويسميها «مُلك الهوى» حيث تقوم الاحكام على الاغراض والشهوات بدون ضابط ديني او عقلي او سياسي، فيقول: «اما مُلك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر»[١٧].

٢ ـ ابن خلدون: ويسميها «المُلك الطبيعي» وهذه تقوم على «الاغراض والشهوات» و«آثار الغضب والحيوانية». فيقول «ان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»[١٨] لأن «مقتضاه التغلب والقهر اللذان هما آثار الغضب والحيوانية» لذلك «كانت احكام صاحبه مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم، لحمله اياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم. فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية الى الهرج والقتل..»[١٩]

٣ ـ ابن الازرق: ويسميه بـ«المقام الثالث» وذلك «عند ذهاب معاني الخلافة ما عدا اسمها، وجريان طبيعة التغلب الى غايتها في استعمال اغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ» ويدل عليه حديث «ان هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوضاً ثم يكون عتواً وجبرية وفساداً في الامة»[٢٠]

الدولة بالضرورة حقيقة وضعية

لقد رأينا عند استعراض تاريخ تطور الدولة الغربية الحقيقة الوضعية للدولة لا فرق في ذلك ان قيل ان الدولة تستند الى الحق الالهي او انها نتاج التناقضات الاجتماعية او انها عقد بين الرعية والحاكم او بين المواطنين انفسهم. وقد يعترض قائل ما بأن حكومة او دولة الحق الالهي قد تختلف عن هذه النظرة. لكن الحقيقة هي انه لا يوجد خلاف من زاوية الطبيعة الوضعية للحالتين، خصوصا بعد ان تم الفصل بين الوضعي والديني، اذ ترك للوضعي مسؤولية التشريع والشأن العام ليختص الديني بالايمان الفردي كما اشرنا. فالدولة، اية دولة، منفردة ومعزولة عما عداها، هي في الحقيقة حالة وضعية، سواء اخذ الامر صفة دينية او غير دينية.

وان الامر لن يختلف في الحالة الاسلامية عن الحالة الغربية. فالوضعية هي نقطة لقاء بين الحالتين ولا يمكن ان يكون غير ذلك بمقدار تعلق الامر بمسألة الدولة والحكومة المنبثقة عنها.

الفارق الرئيسي كما سنرى هو ان الوضعية هي نقطة النهاية للدولة في الحالة الاولى،

بينما الوضعية هي ضرورة وحاجة من بين ضرورات وحاجات اخرى في الحالة الاسلامية.

فالاسلام لا ينكر الحقائق الوضعية، لكنه ينكر ان يقف عندها او ان يجعلها نقطة البداية والنهاية. انه يحتويها ويصرفها لذلك فـان شكـل التـنظيم الاجـتماعي الذي تأخـذه الحـالة الاسلامية لابد ان يتوافق مع نظرته الشمولية القائمة على توازن دقيق بين شـتى المـركبات. ويتوهم من يتصور ان اعطاء اسم الاسلامية، او تطبيق بعض قوانين الشريعة سينقل حالة الدولة من الحالة الوضعية الى الحالة الاسلامية. لان المعيار هو ليس تطبيق بعض احكام الاسلام او مراعاة بعض مشاعر المسلمين، بل العبرة في تسمية حكومة مـا بـالحكومة الاسـلامية هـي بالقاعدة التي تقوم عليها هذه الدولة وبالمرجعية النهائية التي تسترشد بها في تسيير امـورها وامور الناس.

ولتوضيح هذه المسألة بشكل افضل، نقول بان الحكومة الاسلامية لابد ان تحمل في جانب من جوانبها حالة وضعية. واننا نعتقد ان الرؤية الاسلامية الكلية اعترفت منذ البداية بان الموقع الذي تلبي فيه المتطلبات الاساسية للحالة الوضعية هو الدولة والحكـومة. فـالاسلام شأنه شأن اية عقيدة او فلسفة اخرى لابد ان يلبي متطلبات الاوضـاع الوضـعية، بـل يـجب التأكيد هنا ان الاسلام اكثر من اية عقيدة او فلسفة اخرى يتعمق ويتحرى بكل موضوعية وبكل تفرع للاجابة افضل ما يمكن على ضرورات الحالة الوضعية.

لكن الفارق بين الاسلام وما عداه هو ان الفكر الآخر يقف في هذه الحدود اما في اطار الانكار الكلي للدين، او بتحريف الدين وجعله مسخراً لمتطلبات النظرة الوضـعية ولا شـيء سواها. فبدل ان تكون النظرة التوحيدية العدلية الشمولية المتوازنة التي تقوم عليها الاحكام والتنظيمات الاسلامية هي المدخل الفلسفي والفقهي لمعالجة المسائل، تصبح النظرة الوضعية هي المدخل الفلسفي والمرجعي، بما في ذلك تكييف الدين نفسه وفصله عن الامور العامة.

ان الاخذ ببعض الاحكام كأن تأخـذ التشـريعات المـدنية بـبعض احكـام الاحـوال الشخصية او بعض احكام الحدود او بعض مسائل الوقف وما الى ذلك، هي مواقف قد تعبر عن مدى الضغط الاسلامي الشعبي على الدولة والحكومة، لكنها لاتجعل من الدولة دولة اسلامية.

فخلافاً للنظرات التجزيئية او الاحادية، فان تـوحيدية الاسـلام وعـدليته وتـوازنـه وشموليته يؤسس منذ البداية الحقيقة متكاملة.

ـ فلا انفصام او انفصال بين الدنيوي والاخروي؛

ـ ولا انفصام بين المادي والروحي ؛

ـ ولا انفصام بين الفردي والجماعي ؛

ـ ولا انفصام بين المؤقت والدائم، او بين الشاهد والغائب (الغيب والشهادة) او بين الماورائي والوضعي، او بين القضاء والقدر، او بين الجبر والاختيار، او بين النظام والتقدم.

واينما توجهت في القرآن الكريم فستجد امامك ارتباط الدنيوي بالاخروي، وارتباط الايماني والغيبي بالوضعي والعلماني. ففي مواضع عديدة يرتبط فيها ايراد كلمة الغيب مع كلمة الشهادة كدليل على التكامل والوحدة بين العلمين وبين العالمين. فالاسلام لم يتنكر للوضعي ليعترف به لاحقاً، والاسلام لا يمكنه ان يتعامل مع الوضعي دون ان يربطه بالغيبي والروحي، كل في موقعه ودوره ومهمته.

فالوضعي لا يغيب عن الاسلام. فله مكانه ودائرته. ولكن الوضعي لايستبد بالاسلام ولا يتحول الى مرجعية وحيدة ومقياس فريد للحكم على الحق والباطل، والصحيح والخطأ، والجميل والقبيح. فدائرة الدين لن تكتمل الا بارتباط الوضعي بالغيبي.

لذلك يفرد الاسلام دائرة واضحة تنظم الحالة الوضعية وتعكس اتجاهاتها وتوازنات القوى فيها. هذه الدائرة هي الدولة، او السلطة او الحكومة او المُلك، او مشتقاتها الكثيرة حسب التجربة الاسلامية.

لذلك قلنا ان الدولة هي بالضرورة حقيقة وضعية. انها الحقيقة التي تعكس الغلبة او التوازن الاجتماعي في لحظة معينة. انها الاداة او التنظيم الذي عبره يتم التعامل مع الناس، كل الناس وعلى اختلاف مشاربهم وميولهم ومواقفهم ومعتقداتهم وتقسيماتهم.

فهذا امير المؤمنين عليه السلام، لا يرى الدولة الا توازن قوى، ولا يرى دولته على الناس عبر حقه فقط، بل يراه عبر مواقفهم ايضاً فيقول: « لقد كنت امس اميراً، فاصبحت اليوم مأموراً، وكنت امس ناهياً، فاصبحت اليوم منهياً، وقد احببتم البقاء، وليس لي ان احملكم على ما تكرهون »(٢١).

ويقول ابن خلدون « واحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط »(٢٢)

فاذا كانت الدولة هي الحقيقة المطلقة، كما عند انجلز. او كانت دولة الطبقة السائدة كما عند ماركس، وانجلز، او كانت دولة الحق الالهي كما عند تيرتيولن او مونيه او سانت او غسطن او ديكوين، او كانت دولة العقد الاجتماعي كما عند روسو، او كانت دولة الحق الملكي كما هي

عند هوبز او العقد مع الملكية كما هي عند لوك، او الدولة التي تقوم على القوة كما عند ماكس فيبر، او دولة الاستبداد الشرقي كما عند گارل ويتفوكل...

اذا كانت الدولة هي دولة فرعونية او قيصرية او كسروية او كانت ملكاً عضوضا او ملكاً جبرياً او يزيدية او اموية او عباسية او استبدادية.. اذا كانت الدولة اي نوع من هذه الدول او الممالك، اي الدولة التي لا دين لها او التي اختلط دينها بملكها فاستبد الاول بالثاني وفصل ما بين «قيصر» والرب، فانها ستكون دولة وضعية مجردة وذلك بغض النظر عن الاسم الذي تحمله.

اذا كانت الدولة هي المُلك الطبيعي او المُلك السياسي كما رأينا عند ابن خلدون او مُلك الحزم والهوى كما رأينا لدى ابن المقفع، او المقامين الثاني والثالث كما رأينا لدى ابن الازرق، فانها ستكون دولة وضعية او مقدمة للانتصار الحاسم للدولة الوضعية بنسخها المتطورة او المتخلفة لا فرق في ذلك.

الولاية: نظرية الحكم الاسلامي

ان خطأ وقصور النظرات الوضعية سواء القائمة على مفهوم ما ورائي خرافي او على مفهوم حسي، هو فقدان عنصر التوازن والتوحيد والعدلية والشمولية الذي تقوم عليه.

فهي تلبي حاجة وتهمل حاجيات. اما الاسلام فهو دين التكامل والتوحيد ووضع الامور في نصابها الصحيح.

انه دين الغيب والشهادة.

انه دين الفطرة..

انه دين الحياة..

انه دين المعاملات والعبادات، حيث تصبح العبادة سياسة والسياسة عبادة. فليس هناك مساحة تختص بها العبادة ومساحة اخرى تختص بها السياسة. هناك مواقع ومناصب ترتبط كلها بعضها ببعض بدون انفصال ومساحات معزولة.

ان الفارق بين الاسلام كما جاء على يد سيد المرسلين والتجربة الغربية (او بعض التجارب في الحياة الاسلامية)، هو ان غياب التوحيد والشمولية والتوازن والعدل يمنعها من التعرف على عناصر الحياة متكاملة.

ـ فاذا اكتشفت اهمية العلم او العقل او التقدم، فيجب التضحية بالنظام، وبالتوازن، لتجعل من التقدم او العلم الهاً جديداً تتعبد به.

ـ واذا اكتشفت اهمية مفهوم العقد او مفهوم الاجتماع او اهمية الانسان / الفرد، فيجب ان تضحي بالحياة الجماعية، لتجعل الفردية الهاً جديداً تتعبد به.

ـ واذا اكتشفت متطلبات الحياة الدنيا، واهمية الحقائق المادية، فيجب ان تضحي بالحياة الروحية واهمية المتطلبات الاخروية والغيبية، لتجعل من المادة الهاً جديداً تتعبد به.

ـ واذا اكتشفت اهمية الناس والامة والشعب وخطل السلطة الاحادية ملكية كانت او شاهنشاهية او امبراطورية، فانها يجب ان تضحي بالحق وذكر الحقيقة، لتجعل الشعبوية التي يمكن ان تصيب وتخطئ الهاً جديداً تتعبد به.

اذا اكتشفت بعض هذه العناصر او غيرها فنراها تقلب الصورة لتذهب الى نقيضها. اما الاسلام فلديه نظرة ابتدائية، او على الاقل مقومات النظرة الابتدائية ليضع الاشياء ـ كل الاشياء ـ في نصابها ومواقعها. فلا يستبد عنصر بعناصر ولا مقوم بمقومات، ولا ضرورة بضرورات.

الولاية: الخلافة، الامامة

هي المفاهيم التي تميز بين الدولة الاسلاميّة والدول الوضعية.

ان الفارق الرئيسي بين الدولة الوضعية (في اطار التجربة الغربية او اية تجربة اخرى بما في ذلك تجربة المجتمعات الاسلامية قديماً وحديثاً) والدولة الاسلامية كما قامت في فترات وكما يجب ان تقوم والتي يمثل اقرب مثال معاصر لها تجربة «الجمهورية الاسلامية» هو في احتواء مفهوم الولاية للدولة الاسلامية. فالسياسة والاجتماع في الاسلام لا يقفان وحيدين فريدين، بل يقفان كعنصرين متكاملين مع العناصر الاخرى الايمانية والعقلية والعبادية والاخروية.

فاذا تجاوزنا التشويهات التي ادخلتها الانحرافات داخل المفهوم الاسلامي والتي ادخلت الممارسات والمفاهيم غير المتوازنة وغير العادلة وغير التوحيدية وغير الشمولية.. تلك التشويهات التي اقامت دول الاستبداد والمُلك العضوض، الذي «اتخذ الهه هواه» والمناقضة بذلك للحكم القدسي: «ما ينطق عن الهوى»[٢٣].. اذا تجاوزنا تلك التشويهات

فسنجد ان الاسلام ابتداءً التفتَ الى سلسلة العناصر اللازمة لحسن اداء الجسم الاجتماعي لعمله ولحسن تواجد الفرد داخله. لا مجموع يسحق الفرد، ولا فرد يستبد بالمجموع، بل تكامل دقيق في اطار الجماعة الصالحة والامة التي تعمل بالمعروف وتنهى عن المنكر. فلكل شيء نصابه الذي يستحقه لا أقل ولا اكثر. نصاب لا تحدده الرغبات، بل يحدده تعريف مسبق ومعرفة دقيقة ومتكاملة لخصائص الانسان والجماعة والمتطلبات الكاملة لكل منهما بدون تصنيفات مسبقة وطبقيات او استبداديات او عنصريات او مفاهيم خارجية تناقض الفطرة وما جبل عليه الله بني البشر من خصائص ومواصفات.

ان الاسلام خلافاً لخط التطور الاوروبي، احتوى منذ البداية المفاهيم التي تطورت بالتدريج وبشكل شبه عشوائي داخل المجتمعات الغربية لتولد باستمرار حالة من التشوهات والانحرافات.

ـ الاسلام رأى منذ البداية الحالة الوضعية، ووضعها في دائرتها المناسبة.

ـ الاسلام رأى منذ البداية الحالة العلمية والمعرفية واهمية الرقي والتطور، وربطها بالنظام، ووضعها في دائرتها المناسبة.

ـ الاسلام رأى منذ البداية مفهوم النيابة والخلافة والوكالة والعقد والبيعة والشورى، ووضع المفاهيم لعلاقة الحاكم والرعية بانصاف متكامل ووضع كل شيء في دائرته المناسبة.

ـ الاسلام رأى منذ البداية الاجتماع والمفاهيم الاجتماعية ووضعها في دائرتها المناسبة.

ـ الاسلام رأى منذ البداية الدنيا وطالبَ الانسان للعمل وكأنه سيعيش فيها ابداً، ودافع منذ البداية عن الآخرة وطالب الانسان بالعمل لها وكأنه سيموت غداً.

ـ الاسلام رأى منذ البداية الروحانيات والماديات. وضع الجبر في مكانه ووضع الارادة والاختيار، ووضع كل شيء في مكانه المناسب.

فالاسلام هو دين التوازن، ودين الفطرة والتوحيد. ودين التكامل والعدل والانصاف.

والاسلام هو ثورة دائمة، لان من صفات الله في الاسلام والتي يكدح الانسان نحوها كدحا، هي صفات التوحيد والتكامل والعدل والعلم والقدرة والحق والخلق والصمدية والفردية والاحادية.

الدولة الاسلامية هي دولة الولاية والامة

الدولة والحكومة المنبثقة عنها هي أداة، ووظيفة ونقطة اجتماع الارادات والقوى او تصارعها. الدولة هي مؤسسة او شخص معنوي يلعب دوراً خطيراً وحاسماً في حياة الامم والشعوب والمجتمعات والافراد. فمن يمسك بالدولة، يمسك بالسلطة، فيمسك بالتالي بمفاتيح ومواقع اساسية وحاسمة تتعلق مباشرة بحياة الناس واموالها وامنها وعقائدها وثقافاتها، ليس فقط في حاضرها بل في مستقبلها ايضاً.

هذا الموقع الخطير والحساس لايمكن ان يترك للعفوية او للاعمال الخفية والقوى الخاصة الضاغطة، التي تستطيع عبر هذا الاسلوب ان تصبح السيد المعلن او غير المعلن لمجتمع ما. لذلك حرصت العقائد والنظريات ان تضع الدولة تحت الرقابة والاشراف، وان يكون هناك اسلوب معين لتنظيم سلطاتها سواء من حيث التشريع او التنفيذ او القضاء.

الرقابة والنظام اللذان ينظمان عمل الدولة ومؤسساتها يأتيان اما من القمة، كما هو في الملكية او نظريات الحزب الحاكم او غيرها من مؤسسات.. او من القاعدة عبر الشعب ومجالسه النيابية، أو الاثنين معاً.

التجربة الوضعيه عموماً تطورت وارتبطت بتطور مفهوم الرقابة من القاعدة وطلب تأييدها عبر مفهوم الديمقراطية، الذي يعطي (ولو نظرياً) لجميع المواطنين والقوى والتيارات حرية التعبير والعمل. وهذا مهم بالتأكيد، على الاقل على الصعيد النظري، مقارنة بالحكم الفردي الاستبدادي والذي لا يعترف لافراد الشعب بدورهم، بل يستثمر الدولة ومؤسساتها وسلطتها وشرعيتها لتنفيذ مآربه الخاصة بالضد من مصالح الشعب والامة.

رغم هذه الحقيقة توجد ملاحظتان رئيسيتان:

الاولى: ان معظم التجارب الوضعية والاساسية في العالم لم تتخل في الحقيقة عن الدور الحاسم الذي تلعبه في القضايا الاساسية والبارزة الهيئات العليا. فجميع الدول الوضعية نظمت ـ بشكل دستوري او عرفي، وبطريقة مؤقتة او دائمة، وبموازين صحيحة او خاطئة ـ مفهوماً وتنظيماً اخر للرقابة والسيطرة على الدولة من اعلى. فهو احياناً الملكية. وفي احيان اخرى المجلس القضائي الامني الذي يتم اختياره. وهو في مواقع اخرى مجلس الاعيان او مجلس للشيوخ او الحكماء، يتم اختيارهم لخبرتهم وحنكتهم وتأثيرهم. وهو في احيان اخرى شخصية تاريخية او فريق من الناس او مؤسسة كمؤسسة الجيش تتصرف وكأنها

ضمير الامة وحامية الدستور والنظام. اذن فان التجربة العملية افرزت حقيقة ضرورية لايمكن تركها فارغة. فتركها فارغة لن يعني في المحصلة سوى مجيء قوة معينة تحمل نفس توازن وضغوطات الدولة لتسده وتصبح سيدته.

الثانية: رغم ان الشعب يجب ان يكون صاحب مسؤولية رئيسية وأُولى عن اوضاعه ومصيره ومستقبله ومن يحكمه وشكل الدولة التي تسير شؤونه، الا انه يجب الانتباه بان القرار من القاعدة هو ليس بالضرورة قراراً صحيحاً في كل الاوقات او في كل المسائل. كما ان الوصول الى رأي القاعدة هو ليس بهذه السهولة. فكم من مسألة حاسمة وخطيرة في حياة الامم تم اقرارها وفق اغلبيات هشة، او في ظروف معينة فذهب القرار حكماً، رغم ان القاعدة غيرت من توازاناتها واغلبياتها بعد فترة من ذلك. كما ان «الديمقراطية»، كما تبين التجربة تتحيز ايضاً وتؤثر فيها احياناً مراكز القوى التي تعمل خارج اطار الرقابة والاشراف، وتنفعل وتخضع للعاطفة والهوى تماماً كما يخضع الافراد الذين يصنعون هذا المجموع للعاطفة والمواقف الطارئة.

من هنا لابد في الاسلام من حاكمين ومن موقعين ومن رقيبين، كل في موقعه ومكانه يضبط عمل الدولة ويراقبها ويوجهها ويصححها.

١ـ انها بحاجة الى ضمان عنصر العلم والاقتراب اكثر ما يمكن من الحكم الشرعي وهو ما توفره الولاية او الحاكم الشرعي او الولي الفقيه، وهو الفقيه العادل العالم بزمانه البصير بالأمور والحوادث الحافظ لحقوق الناس كل الناس او كل المواطنين وبغض النظر عن دينهم واتجاهاتهم وافعالهم.

٢ـ انها بحاجة الى رقابة الامة والناس لان الدولة في النهاية هي دولتهم ودولة المسلمين الذين يجب ان يكون لهم رأي ودور ثابت في سياساتها ورجالاتها. وهو امر تقول به الشريعة وتضمنه الولاية؛ رأي لاتستبد به اغلبية على اقلية، ولا تسرقه اقلية من اغلبية بالحيل السياسية وبايجاد موازين قوى جديدة عبر وسائل الضغط والتأثير الشيطاني الخبيث.

ضمن هذه الشروط وعندما تتموقع الدولة ضمن هذين الحكمين، اي حكم الولاية، وحكم الامة، فانها ستأخذ كامل معانيها كدولة اسلامية ليصبح الحكم فيها هو الحكم الاسلامي ولا شيء غير ذلك. لتصبح في آن واحد دولة الاسلام، ودولة الولاية؛ دولة الامة او الشعب. فكل هذه الاسماء تلتقي بعضها ببعض لانها مفاهيم غير متعارضة، بل هي مفاهيم متكاملة ما

دام كل منها يحترم موقعه الذي اعطاه الاسلام له، وما دامت تدور كلها في رحاب الاسلام وتأخذ حكمها من حكمه.

فوضعية الدولة ستصبح احدى مقومات قوتها وليس ضعفها. واحدى مقومات عطائها وليس احدى مقومات استلابها واستبدادها وانحرافها.

ضمن هذه الشروط ستصبح الدولة في آن واحد اداة الولاية واداة الامة. فولاية الفقيه كما يتضح من مفهومه وكما برهنته التجربة منذ انتصار الثورة الاسلامية المباركة بقيادة الامام الخميني رضوان الله عليه؛ هو مفهوم (وتجربة) احتوائي، توحيدي يقبل الدوائر الاخرى، وهو شرط وضمان لدور الامة في تقرير اوضاعها وبناء دولتها وليس حاجزاً امامها او استلاباً لدورها. وحركة الامة ومساهمتها ودورها في مستوياتها المختلفة قدرة وقوة لولاية الفقيه او لولاية الامر، لتجتمع في ذلك كل الارادات وتتناسق في ذلك كل الامريات والاعمال الصالحة الآمرة بالمعروف الناهية عن المنكر لتطبيق حكم الله على الارض.

الهوامش

(1) August comte, Cours de philosophie positive 1830-1824 .

(٢) نهج البلاغة .

(٣) نهج البلاغة .

(٤) Hobbes في كتابه، Léviathan الصادر في ١٦٥١.

(٥) john Locke في كتابه الصادر في ١٦٩٠ Traités sur le gouvernement civil

(6) AEsmein Eléments de constitutionnel 1895droit .

(7) Duguit, traité de droit constitutionnel 1927,tl.p32 .

(8) Nouvelle Histoire Des Idées (La pensés politique vers la fin du siécle:) Bertrand Badie politiques p.17 et s.Hachette,1987 XVIe .

(٩) نهج البلاغة ص ٨٢.

(١٠) نهج البلاغة ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١١) (ابن المقفع، الادب الكبير، ص ١١١) .

(١٢) (ابن خلدون المقدمة ١٧٠ ـ ١٧١) .

(١٣) (ابن الازرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٩٥ ـ ٩٦، تحقيق وتعليق الدكتور علي سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام العراقية).

(١٤) ابن المقفع، المصدر السابق،٨ ص ١٧٠.

(١٥) ابن خلدون، المصدر السابق ص ١٧٠.

(١٦) ابن الازرق، المصدر السابق ٩٥.

(١٧) ابن المقفع، المصدر السابق ص ١١١.

(١٨) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٤٨.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٢٠) ابن الازرق ج ١ ص ٩٤ و ٩٦.

(٢١) نهج البلاغة ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢٢) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٢٣) سورة النجم، الآية ٣.

دراسات

الاسلام والاتفاقيات الدولية

صلاح عبد الرزاق*

مقدمة

منذ نهاية الحرب الثانية عام ١٩٤٥، وحصول أغلب الدول الاسلامية على استقلالها السياسي، بدأت بتأسيس حكومات وطنية بعد عهد طويل من الاستعمار والانتداب الغربي. ولأول مرة تتمتع الدول الاسلامية بالسيادة التامة على كامل أراضيها. وبمرور الوقت أقامت الدول الاسلامية علاقات متنوعة مع بقية الدول والأمم. سياسياً، كانت العلاقات، في معظم الأحيان، بين العالم الاسلامي وبين الغرب، أوربا وأميركا، جيدة ووطيدة. وخلال الحرب الباردة (١٩٥٠ ـ ١٩٩٠) بين الكتلتين الغربية والشرقية، بادرت بعض الدول الاسلامية كمصر وسوريا والعراق والجزائر وليبيا واليمن الجنوبي الى تقوية علاقاتها مع الاتحاد السوفياتي كبديل للعلاقة مع الغرب التي اتسمت بماض استعماري واستغلال اقتصادي وقمع سياسي. وكذلك من أجل الحصول على الخبرة والسلاح السوفياتي الرخيص الثمن والمتطور، في حين كانت أميركا وأوربا تضع شروطاً غير مقبولة من قبل الأنظمة الثورية التي أمسكت بزمام السلطة في تلك الدول. ومع ذلك فان أغلب دول العالم الاسلامي بقيت محافظة على علاقاتها السياسية والاقتصادية قوية مع الغرب، ولوجود مصالح مشتركة بين الطرفين.

---

* معهد الدراسات الاسلامية بجامعة ليدن في هولندا.

الدول الاسلامية والقانون الدولي الغربي

في الخمسينات كان الشرق الأوسط، وما يزال، يحتل موقعاً هاماً في الستراتيجية الغربية، فقد بادرت أميركا وبريطانيا الى التفكير بوضع خططها من أجل محاصرة التوسع السوفياتي في المنطقة، عبر ربط دول الشرق الأوسط في اطار سياسي يبدأ من مفهوم التعاون الاقتصادي والسياسي لينتهي الى حلف عسكري وأمني ضد السوفييت. ففي عام ١٩٤٦ حاولت بريطانيا تطوير بنية أمنية في المنطقة، حيث شجعت العراق وتركيا على البدء بالمشروع، ووقع الطرفان بتاريخ ٢٤ شباط ١٩٥٥ المعاهدة التركية ـ العراقية والتي سميت فيما بعد بحلف بغداد، بعد أن انضمت اليه ايران والباكستان وبريطانيا[1]. وتضمن ميثاق الحلف التعاون المشترك بين الدول الموقعة في قضايا الدفاع والأمن، وبما تتضمنه المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة. واتفقت الأطراف على عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء في الحلف، وعلى حل النزاعات سلمياً فيما بينها وفقاً لميثاق الأمم المتحدة.

ولم يكن علماء الاسلام بعيدين عن مراقبة هذه التوجهات والخطط، فقد انتقد الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (من فقهاء النجف الأشرف بالعراق) الاتصالات والمفاوضات التي كانت جارية استعداداً لتوقيع حلف بغداد، فكتب مقالة، صدرت في كتيب، بعنوان (المثل العليا في الاسلام، لا في بحمدون). ورغم أن المقالة كانت موجهة ضد السياسة الأميركية وضد عقد مؤتمر يضم علماء مسلمين ومسيحيين في مدينة بحمدون بلبنان للفترة ٢٢ ـ ٢٧ نيسان ١٩٥٤ يهدف الى استخدام الدين لمواجهة الشيوعية، وكان قد دعي اليه لكنه رفض المشاركة، الا أن الشيخ كاشف الغطاء تناول حلف بغداد بالانتقاد فقال:

«كيف وأنى يتورط العراق بالدخول في حلف تركيا والباكستان؟، في الوقت الذي تدعو فيه الحكومة العراقية الدول العربية الى الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. كيف نحالف تركيا وهي صديقة (اسرائيل) في الوقت الحاضر، وأول دولة (اسلامية) اعترفت بها ولا تزال تؤيدها وتروج بضاعتها وتجارتها؟

وحكومة تركيا الآن عدوة العرب والاسلام وصديقة اليهود، وقديماً قالوا (صديق عدوي ليس لي بصديق) وقد باعت تركيا شرف استقلالها بالدولار وصارت آلة لأميركا، تصرفها كيف تشاء، وباشارة منها أصبحت أكبر مساعد لاسرائيل، لقيطة أميركا وابنتها المدللة.

ثم ان دخول العرب في حلف تركيا سهم في قلب العروبة... ثم فتحت أخيراً أميركا عيونها وجاءت تريد الحصة الوافرة بل الكل من هذه الفريسة وتضحك على الذقون، فتقدم المساعدات المالية والأسلحة الرمزية، والقواعد العسكرية، ولا شيء الا المواعيد الخلابة، والأقاويل الكاذبة»[٢].

تقبلت الدول الاسلامية الأفكار والمبادئ القانونية الغربية السائدة في القانون الدولي باعتبارها الأسس التي تعتمدها في علاقاتها الخارجية. ويرى أحد الخبراء بالقانون الدولي الاسلامي أنه «من الصعب تقييم كيف حدثت تلك التطورات في الدول والمجتمعات الاسلامية، وخاصة في ضوء التحفظ الموروث للقانون الاسلامي، بالاضافة الى بقية العناصر الثقافية في العالم الاسلامي. ففي معظم البلدان الاسلامية واجه الغرب مقاومة كبيرة ان لم يكن امتعاضاً وعداءً. وعلى غير المتوقع، جرى قبول معايير القانون الدولي بشكل يثير التعجب»[٣].

وبعد حصولها على استقلالها، كانت الدول الاسلامية تبدي حرصاً على الانضمام الى المنظمات الدولية من أجل الحصول على اعتراف دولي بها، ولتبدأ بممارسة دورها على الصعيد الدولي. كما أخذت تعقد اتفاقيات وتوقع معاهدات، وتقيم علاقات دبلوماسية وسياسية واقتصادية مع بقية دول العالم. وعدا الأمم المتحدة، انضمت الدول الاسلامية الى المنظمات الدولية مثل اتحاد الاتصالات الدولية (ITU,1865)، اتحاد البريد العالمي (UPU,1878)، منظمة الطيران المدني الدولي (ICAO,1947)، صندوق النقد الدولي (IMF,1945)، البنك الدولي للاعمار والتنمية (World Bank,1946)، الاتفاقية العامة للتعرفة والتجارة (GATT, 1948)، منظمة التعليم والثقافة والعلوم (UNESCO, 1946)، منظمة الأغذية والزراعة (FAO, 1945)، منظمة الصحة العالمية (WHO, 1948)، صندوق الطفولة العالمي وبرنامج الغذاء الدولي وغيرها.

وأنشئت منظمات دولية ذات أرضية معينة (كاللغة): جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥، (أو الدين): منظمة المؤتمر الاسلامي ١٩٦٩، (أو النفط): منظمة الدول المصدرة للنفط OPEC، (أو جانب سياسي ـ عسكري): مجلس التعاون الخليجي عام ١٩٨٠.

ووقعت الدول الاسلامية على معاهدة فيينا ١٩٦١ الخاصة بالعلاقات الدبلوماسية ومعاهدة فيينا ١٩٦٣ الخاصة بالعلاقات القنصلية. وأصبحت الدول الاسلامية مُلزَمة بتنفيذ

هذه الاتفاقيات بموجب القانون الدولي الاسلامي. فالشريعة الاسلامية تفرض احترام أية معاهدة توقعها الدولة الاسلامية وتوجب عليها الالتزام بها في كل الظروف. فمعاهدة فيينا المذكورة آنفاً مثلاً تمنح الحصانة الكاملة للدبلوماسيين، وتمنع اعتقالهم، حبسهم أو اضطهادهم[٤]. وكما يتمتع بهذه الامتيازات الدبلوماسيون الأجانب في البلدان الاسلامية، يتمتع بها أيضاً السفراء والقناصل المسلمون في الدول الأجنبية.

ودخلت الدول الاسلامية في اتفاقيات ومعاهدات ثنائية و متعددة مع الدول الغربية في شتى المجالات والنواحي التي تنظم العلاقات وشؤون التجارة، السفر، النقل، الاتصالات، التبادل الثقافي والعلمي، التمثيل الدبلوماسي، الفن، التكنولوجيا، التدريب العسكري، صفقات الأسلحة، التعاون الأمني، المواد الخام والنفط والغاز، وأمور أخرى كثيرة مما يحقق مصالح الطرفين. أما العلاقات السلمية فقد توثقت الى مستوى الأحلاف العسكرية. فهناك العديد من معاهدات الدفاع المشترك بين بعض الدول الاسلامية والدول الغربية. فالولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا وفرنسا وقعت اتفاقيات سياسية ـ عسكرية مع السعودية والكويت والبحرين وعمان والباكستان. ومازالت تركيا الدولة المسلمة الوحيدة العضو في حلف منظمة حلف شمال الأطلسي، الناتو NATO. كما أن بعض البلدان الاسلامية وافقت على اقامة قواعد عسكرية غربية على أراضيها، مثل السعودية والبحرين وعمان وتركيا، وخلال الحرب العراقية ـ الايرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) قررت الكويت تسيير ناقلاتها النفطية وهي ترفع العلم الأميركي تفادياً للصواريخ الايرانية في الخليج.

الأسس الشرعية للاتفاقيات الدولية

أغلب المعاهدات والاتصالات والنشاطات التي تقوم بها الدول الاسلامية تستند على مبررات فقهية يقدمها الفقهاء والمؤسسات الدينية في هذه الدول، على الأقل لدى الدول التي تعير أهمية للرأي العام لشعوبها، وضرورة الحصول على مسوغ شرعي يبرر معاهداتها واتفاقياتها أمام شعوبها. ويبذل الفقهاء جهوداً من أجل التوفيق بين السلوك العام للدولة وبين القواعد الأصولية والأحكام الفقهية للشريعة الاسلامية، مستهدفين الوصول الى حلول للمشاكل المتعلقة بالمعاهدات الدولية والعلاقات الخارجية. ويسعون لتطوير الفقه الاسلامي لمواجهة الظروف المستجدة والتغيرات السياسية والدولية، وان الاسلام قادر على التكيف

بسهولة مع مختلف نواحي النشاط الانساني، ولديه فقه غير منغلق بل فيه من المرونة ما يجعله صالحاً لكل زمان ولكل أمة. كما أن الاسلام قادر على التعامل مع الشؤون الدولية والقانون الدولي، ومتطلبات الدولة الاسلامية العصرية؛ وإن للاسلام ما يقوله في كل قضية ومشكلة بناءً على أسس ومبادئ فقهية وأخلاقية. وتسعى المؤسسات الدينية للوقوف غالباً الى جانب الحكومات، وتبرير قراراتها واضفاء الشرعية عليها. ولسنا بصدد تقييم ما اذاكان ذلك صحيحاً أم لا، لأن لكل طرف آراءه وحججه الفقهية. كما أن الخلاف غالباً ما يكون ذا بعد سياسي أكثر منه فقهياً أو أصولياً. وحتى عندما تغير الحكومات مواقفها وتتراجع عن شعاراتها، تجد مبررات وتفسيرات دينية تدعم ذلك التغيير، وتؤيد الموقف الجديد.

نذكر على سبيل المثال موقف مؤسسة الأزهر العريقة في مصر تجاه القضية الفلسطينية والعلاقة مع اسرائيل. فقدكان شيوخ الأزهر طوال عقود من السنين يصدرون فتاوى الجهاد في فلسطين، وحث الجماهير المسلمة على المشاركة فيه ودعم الكفاح المسلح للشعب الفلسطيني، فكان ذلك هو الموقف السائد في حروب العرب مع اسرائيل، حرب ١٩٤٨، حرب ١٩٦٧ وحرب ١٩٧٣، اضافة الى عشرات البيانات والتصريحات في المؤتمرات والمناسبات الوطنية والدينية. وتحت أيدينا بعض الفتاوى المتعلقة بقضية فلسطين، مثلاً الفتوى التي أصدرها الأزهر عام ١٩٤٨ ووقعها ٢٦ عالماً وفقيهاً[٥]. وكانت المؤتمرات الاسلامية التي يشرف الأزهر على اقامتها تؤكد دائماً على كون «تحرير فلسطين وأمنها لازماً لأمن الديار المقدسة (مكة والمدينة) ولأداء الشعائر الدينية لجميع المسلمين في المشارق والمغارب. لذلك كان الدفاع عن فلسطين والعمل على تحريرها فرضاً على كل مسلم، وكان القعود عنه اثماً، ومن ثم يوصي المؤتمر في شأن هذه القضية بما يلي:

١ ـ أن يولي المسلمون جميعاً قضية فلسطين كامل عنايتهم وجهودهم حتى يتم تحرير هذا الوطن العربي الاسلامي المغتصب تحريراً كاملاً.

٢ ـ أن تسحب الدول الاسلامية التي اعترفت بحكومة اسرائيل هذا الاعتراف. وأن تتوقف الدول والشعوب الاسلامية التي تتعامل مع اسرائيل هذا التعاون ...»[٦].

وتغيرت المواقف بعد زيارة الرئيس أنور السادات الى تل أبيب عام ١٩٧٧ ثم توقيع اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩ والتي اعترفت مصر فيها باسرائيل وأقامت علاقات دبلوماسية معها، وزيارات متبادلة وبدء تطبيع العلاقات بينهما. وفي حين استنكر العالم الاسلامي،

شخصيات وشعوباً ومؤسسات دينية، تلك المعاهدة، الا أن شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق أصدر فتوى تدعم مبادرة السادات، وتؤيد اقامة علاقات سلمية مع اسرائيل، وتبرر توقيع معاهدة كامب ديفيد. وكان رأي مؤسسة الأزهر أنه للحاكم أو الامام الحق في عقد هدنة مع العدو متى ما رأى ذلك في صالح المسلمين[7].

وحالة أخرى حول تغير المواقف للدول الاسلامية فيما يتعلق بقضية خارجية هو ما حدث من تبدل في الموقف الايراني تجاه الحرب مع العراق.

فبعد تغير ميزان القوى في الحرب واستخدام صدام حسين الأسلحة الكيمياوية ضد القوات الايرانية، وازدياد الدعم الغربي والمحلي للجهد العسكري العراقي، وتجهيز العراق بالأسلحة المتطورة والصواريخ البعيدة المدى التي وصلت طهران وقم، أعلن الامام الخميني في آب ١٩٨٨ موافقته على قرار مجلس الأمن المرقم ٥٩٨ الصادر عام ١٩٨٧. ويضع القرار ٥٩٨ نهاية للحرب وحل النزاع بين البلدين. وسرعان ما بادر بعض القادة الايرانيين الى تبرير الموقف الجديد، وأن القرار الذي رفضوه طوال عام كامل ليس بتلك الدرجة من السوء، بل هو يصب في النهاية لصالح ايران، ويحقق جانباً مما كانت تريده من المجتمع الدولي.

المصلحة الاسلامية والعلاقات الدولية

ان الأساس الذي اعتمده الفقهاء المسلمون، من السنة والشيعة، فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية يستند بصورة رئيسية على المصلحة الاسلامية. وسبق أن ناقشنا رأي المدرسة السنية في هذه الدراسة[8]. أما المدرسة الشيعية فتقسم الأحكام الاسلامية الى:

١ ـ **القواعد الأولية**: هي الأحكام الأولية التي تأتي عامة، ويمكن تعريفها بأنها الأحكام المجعولة للأشياء أولاً وبالذات، كاباحة شرب الماء، واباحة المشي، وحرمة الخمر ووجوب الصلاة.

٢ ـ **الأحكام الثانوية**: هي الأحكام التي تجعل للأشياء بلحاظ ما يطرأ عليها من ظروف وشروط وعناوين أخرى تقتضي تغيير حكمها الأولي. فشرب الماء المباح اذا كانت تتوقف عليه الحياة يصبح واجباً، واذا كان يترتب عليه ضرر يصبح حراماً. والقواعد الثانوية كالتقية والضرر والحرج ونفي السبيل تعبر عن المرونة الاسلامية[9].

٣ ـ **منطقة الفراغ**: وهي المنطقة التي لا يوجد فيها نص شرعي حول قضية أو حكم ما،

انما هي مما يدخل في باب المباح، فيحق للحاكم الشرعي أن يملأها وفقاً لمصالح الدولة الاسلامية والشعب المسلم. فيمكن للحاكم الاسلامي أو من يمنحه هذه الصلاحيات كمجلس الوزراء أو البرلمان أن يصدر تشريعات وقوانين وقرارات تتعلق بالقضايا والشؤون التي ليس لها نص شرعي، قرآناً أو سنة.

وبناء على هذه القواعد، يشرح الشيخ محمد علي التسخيري موقف الحكومة الايرانية المذكور آنفاً بصدد ايقاف الحرب مع العراق والقبول بالقرار ٥٩٨، فيقول: «وهناك تطبيقات كثيرة في مختلف المجالات، نذكر منها: مسألة القبول بالقرار ٥٩٨ ووقف اطلاق النار (بين إيران والعراق ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، فمع أن الحكم الأولي على النظام العراقي أنه باغ يجب أن يُقاتل ويُعاقب على اجرامه الكبير، ولكن الأضرار التي كانت تترتب على عدم القبول كبيرة، دعت لتقديم هذا الحكم الثانوي على الحكم الأولي»[١٠].

ويؤمن الفقهاء المسلمون بأن المصلحة الاسلامية هي الأساس في اقامة علاقات ثنائية ودولية مع دول العالم من غير المسلمين. ولا يوجد هناك فرق بين الدول المسيحية في أوروبا وأميركا الشمالية والجنوبية وأفريقيا وآسيا وأستراليا وغيرها؛ أو الدول الوثنية وغير الكتابية مثل الصين والهند وكوريا واليابان وسيريلانكا وتايلاند وفيتنام والنيبال وغيرها.

ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن عقد اتفاقيات مع هذه الدول لا حدود له مما تفرضه المصلحة الاسلامية فيقول: «فيمكن الدخول معها في معاهدة عدم اعتداء أو صداقة أو تبادل تجاري أو أمني أو ثقافي مما تفرضه المصلحة الاسلامية العليا»[١١].

ويتفق السيد كاظم الحائري مع صحة عقد المعاهدات مع الكفار والدول غير المسلمة، ودور المصلحة فيها فيقول:

«لو لم يصح عقد القرارات والعهود على الاطلاق بين المسلمين والكفرة لما عقد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بعض التحالفات مع قسم من الكفار، ولما قال الله تعالى في سورة براءة ﴿الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئاً، ولم يظاهروا عليكم أحداً، فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين﴾. ولما قال الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم في ذكر أوصاف المسلمين «يسعى بذمتهم أدناهم» (راجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة، الباب ٣١ من قصاص النفس)، بل ورد في الحديث عن الامام الصادق عليه السلام: لو أن قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان فقالوا: لا. فظنوا أنهم قالوا نعم فنزلوا

اليهم كانوا آمنين. راجع: (وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة، الباب ٢ من جهاد العدو)»[١٢].

ويعتبر الشيخ لطف الله الصافي المصلحة الاسلامية هي القاعدة في عقد الاتفاقيات الدولية، فاذا انتفت المصلحة فلا يجوز عقد المعاهدات الدولية، فيقول:

«جواز كل هذا يدور مدار ما تقتضيه المصالح الاسلامية والضرورات الملحة الملزمة، والا فلا يجوز الموافقة على الاتفاقيات الناقضة لبعض الحقوق الاسلامية. ولا أرى وجهاً ومصلحة للانضمام الى أكثر تلك الاتفاقيات. فالاستقلال الاسلامي والمحافظة على الحقوق الاسلامية أمر لا يجوز التنازل عنه لبعض الملاحظات، وان كان بسيطاً أو يسيراً»[١٣].

ويبدي الشيخ الصافي تحفظاً تجاه الاتفاقيات والمنظمات الدولية، فيبدو غير مقتنع بأهدافها وأنها على العموم تحقق مصالح الغرب، ويطالب المسلمين أن يمسكوا هم بزمام المبادرة في طرح الاتفاقيات الدولية فيقول:

«لماذا لا يكون المسلمون هم المبتكرون للاتفاقيات لينضم اليها غيرهم؟ فالاتفاقيات الدولية ان لم تكن مقبولة عند المسلمين وكانت مرفوضة من قبل المسلمين ودولهم، فلا تبقى لقراراتها طبيعة تنفيذية.

وبالجملة، لا نرى وجهاً وضرورة لقبول قرارات تلك المنظمات المخالفة لمصالح المسلمين وحقوقهم.

وها نحن نرى الحكومة المفروضة من جانب الاستعمار والاستكبار على مسلمي فلسطين تعد نفسها عضواً في الأمم المتحدة ولا تقبل قرارات مجلس الأمن وغيره ولا تنفذها».

ويبحث الشيخ حسين علي منتظري في (وجوب الوفاء بالعهد وحرمة الغدر ولو مع الكفار) في بحثه الواسع حول (ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية) ثم يقرر:

«اذا عاهدت الحكومة الاسلامية أو أمتها دولة أو فرداً من الكفار، أو مؤسسة تجارية أو خدمية لهم، واستحكم العقد بينهما، وجب الوفاء به ولا يجوز نقضه الا مع تخلف الطرف (الكافر) ونقضه (للعقد)»[١٤].

وأكد علماء وفقهاء الاسلام الذين اجتمعوا في مكة المكرمة (١٠ ـ ١٢ أيلول ١٩٩٠) اثر غزو العراق للكويت وأصدروا بياناً، عُرف بوثيقة مكة، على أهمية احترام الاتفاقيات الدولية حيث جاء فيها:

«ولما كانت قواعد الشريعة الاسلامية تلزم بالوفاء بالعهود والمواثيق للمسلمين وغيرهم، وتحمي الرسل والسفراء المقيمين في البلاد الاسلامية من غير المسلمين في أنفسهم وأموالهم لما قررته القوانين الدولية والأعراف الدبلوماسية، فان المؤتمر يطالب النظام العراقي بالالتزام بهذه المواثيق واحترامها»[١٥].

لقد قبلت الدول الاسلامية بمبادئ القانون الدولي الذي لم يعد يحكم علاقاتها الخارجية مع الدول غير الاسلامية فحسب، بل بين الدول الاسلامية نفسها. فقد أدى خرق العراق لمعاهدة الجزائر ١٩٧٥ بين العراق وايران الى نشوب حرب ضارية بين البلدين المسلمين، مع أن المعاهدة جرى اعداد بنودها وفق القانون الدولي[١٦] وتم تسجيلها في الأمم المتحدة لضمان شرعيتها الدولية.

الاستعانة العسكرية بغير المسلمين

في الثاني من شهر آب ١٩٩٠ اجتاحت القوات العراقية دولة الكويت واحتلت عاصمتها وألغت حكومتها، واستطاع أمير الكويت وحاشيته ووزراؤه الهرب الى المملكة العربية السعودية. وقد شعر الملك فهد بن عبدالعزيز، ملك السعودية، بأن التهديد العراقي قد أصبح خطراً على مملكته، فطالب المجتمع الدولي بالتدخل واخراج القوات العراقية من الكويت. وكانت الولايات المتحدة الأميركية ترغب بالتدخل العسكري بهدف حماية آبار البترول والاحتياطي الهائل للنفط، وحماية مصالحها. فحشدت الرأي العام العالمي، وأصدر مجلس الأمن الدولي قراراً رقم ٦٧٨ يمنح الأمم المتحدة صلاحية اللجوء للقوة لاخراج الجيش العراقي من الكويت. وسرعان ما بدأت القوات الغربية، وأغلبها مسيحية، اضافة الى بضع مئات من اليهود الأميركيين، بالتدفق السريع على الأراضي السعودية، حيث بلغ حجمها نصف مليون جندي. وضمت كذلك قوات اسلامية ولكن لم يكن لها دور رئيسي. إزاء ذلك بادر الاعلام العراقي بطرح قضية «تواجد القوات الأجنبية في الأراضي المقدسة» باعتبارها قضية دينية وزعمت الدعاية العراقية أن الشريعة الاسلامية تحرم الاستعانة بالكافرين وطلب الدعم العسكري منهم.

لقد كانت أول مرة في التاريخ الحديث يقوم فيها المسلمون بالاستعانة بقوات مسيحية أجنبية وتقديم المساعدة لبلد مسلم. فقد اعتاد المسلمون على رؤية القوات الأجنبية غازية

لبلادهم في عصر الاستعمار حيث احتلت القوات البريطانية والفرنسية والايطالية والاسبانية والهولندية بلداناً اسلامية عديدة. كما اتفقت بريطانيا وفرنسا واسرائيل على مهاجمة مصر في حرب السويس عام ١٩٥٦. وكانت أميركا المجهز العسكري الرئيسي لاسرائيل في حرب ١٩٦٧. وتدخلت القوات الأميركية في محاولة فاشلة لانقاذ الرهائن الأميركيين في ايران عام ١٩٨٠. ودكت المدافع والصواريخ الأميركية والفرنسية المدن اللبنانية ومنها بيروت عام ١٩٨٢. وضربت الطائرات الأميركية الأراضي الليبية عام ١٩٨٦. هذه السوابق العسكرية والتاريخية جعلت أغلب المسلمين لا يصدقون حقيقة الأهداف الغربية من الحشود العسكرية في السعودية.

ورغم أن الخلاف بين العراق والحلفاء خلاف سياسي ـ عسكري بحت ا لا أن صدام حسين أراد اقحام الدين في الصراع، واستخدامه لتعبئة المشاعر ضد أميركا والغرب. وجاء طرح قضية الاستعانة بالكفار كورقة ضغط على السعودية التي تشرف على الأماكن المقدسة، واحراجها أمام المسلمين، حيث تحتل هذه القضية حساسية خاصة في نفوس المسلمين. وأخذت الدعاية العراقية بتعبئة وحشد أكبر عدد من أصوات المشايخ والعلماء للتنديد بتواجد القوات الأجنبية في المنطقة. وقد استجاب لصدام قسم من العلماء في البلدان الاسلامية وعلماء وقادة الحركات الاسلامية في شمال أفريقيا والأردن، فأصدروا فتاوى تضمنت أن ما تقوم به السعودية هو عمل مخالف لأحكام الشريعة الاسلامية.

مؤتمر مكة المكرمة ١٩٩٠

ومن جانبها، سعت السعودية ودول التحالف ومنها دول اسلامية وعربية ذات ثقل ديني كمصر والباكستان، الى تحشيد العلماء والفقهاء لتأييد موقفها بطلب المساعدة العسكرية الغربية. وبعد خمسة أسابيع من الغزو العراقي، بتاريخ ١٠ ـ ١٢ أيلول ١٩٩٠، عقد في مكة المكرمة مؤتمر اسلامي عالمي. وقد حضر المؤتمر عشرات الفقهاء والعلماء الكبار قدموا من مصر والهند والمغرب ولبنان ,أفغانستان والباكستان وتونس وتركيا والسنغال وسوريا واندونيسيا والسودان والصومال اضافة الى السعودية والكويت وبقية دول الخليج وعلماء مسلمون من أوربا واميركا، وبعد تداول اتفقوا على شرعية الخطوة السعودية، وأن الشريعة لا تمنع الاستعانة بالكفار.

وقدمت بحوث وفتاوى منها بحث للشيخ عبدالعزيز بن باز بعنوان (حكـم الاسـتعانة بالكفار في قتال الكفار)، نقل فيه آراء الفقهاء القدماء التـي تـراوحت بـين المـنع والسـماح بالاستعانة بالمشركين، ولم يوضح رأيه بصراحة، ولكنه اعـتبر مـبادرة السـعودية مـن بـاب الاضطرار، فقد جاء في كلمته التي ألقاها في المؤتمر أن «مـا يـتعلق بـالاستعانة بـالجيوش المتعددة الأجناس لدفع عدوان هذا الظالم العنيف الذي أقدم على أمر فظيع مع الكويت، واقدام الحكومة السعودية على هذا الأمر الذي علمتموه وسمعتموه، فـهذا دعت اليـه الحـاجة بـل والضرورة الملحة لدفع هذا الظلم، والوقوف به في وجه هذا الظالم حتى لا تقع كارثة لا يعلم مدى شرها الا الله سبحانه وتعالى. فبهذا أقدمت الحكومة السعودية على الاستعانة بعدة مـن الجيوش الاسلامية وغيرها دفعاً لهذا الخطر عن بلاد المسلمين ... وقد صرح العلماء، كما لا يخفى، بجواز الاستعانة بالدول الاسلامية والدول غير الاسلامية وبالكفار الذين تؤمن عاقبتهم ودعت الحاجة اليهم لدفع الشر عن المسلمين»[١٧].

كما قدم الشيخ محمد سيد طنطاوي، مفتي الديار المصرية السابق وشيخ الأزهر حالياً، بحثاً بعنوان (الحكم الشرعي في أحداث الخليج) ذكر فيه أنه «من حق البـلد الاسـلامي أن يستعين بمن شاء من المسلمين وغير المسلمين، من أجل الدفاع عن كل ما يجب الدفاع عنه شرعاً، ومن أجل دحر العدوان المتوقع. اذ من القواعد الشرعية المعروفة دفـع الضـرر، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وان الضرورة تقدر بقدرها ... والخلاصة أننا لا ننكر الاستعانة بغير المسلمين، لدفع عدوان متوقع. وبناء على كل ذلك فان دار الافتاء المصرية، ترى أنه من الأحكام الشرعية الصحيحة، ما قام به علماء وقضاة المملكة العربية السعودية»[١٨].

واتفق العلماء المشاركون في المؤتمر على أن الشريعة الاسلامية تسـمح بـالاستعانة بالكفار، وتم تثبيت هذا الرأي أو الفتوى في وثيقة مكة، حيث ورد فيها:

«ومما يترتب على هذا العدوان وجود قوات أجنبية في الخليج، اذ اضطرت المملكة العربية السعودية ودول الخليج الى طلب قوات اسلامية وأجنبية لمساندة قواتها الدفاعية في مواجهة عدوان وشيك من القوات العراقية المحتشدة على حدود المملكة العربية السعودية.

ولقد تقرر عند أولي العلم أن شريعة الاسـلام تـتسع لهـذا الاجـراء وتسـتوعب هـذه الضرورة. ومن هنا فان ثمة تلازماً بين احتلال الكويت والتهديد العـراقـي للـمملكة العـربية السعودية ودول الخليج ووجود القوات الأجنبية، فاذا زالت الأسباب انتفت الضرورة لوجـود

هذه القوات، كما أكد أولو الأمر في المملكة العربية السعودية على ذلك.

ولا يرى المؤتمر مسوغاً لاقحام الحرمين الشريفين في هذا الخصام السياسي والاعلامي، فليس في الأرض المقدسة وجود أجنبي، ولا يجوز أن يقحما في الصراعات والشعارات والخلافات والمزايدات السياسية، فالنأي بهما عن هذه الصراعات والمزايدات مظهر من مظاهر تعظيمهما واحترامهما»(١٩).

لقد تضمنت الوثيقة أعلاها جملة من القضايا، اذ انها تعاملت بحذر في قضية شائكة في ظل أجواء اعلامية وسياسية متوترة، من هذا الأمور:

١ ـ أن العدوان العراقي هو السبب في استقدام القوات الأجنبية، وأن وجودها مرتبط باستمرار العدوان. فالوثيقة تذكر أن هناك تلازماً بين الاحتلال العراقي للكويت والتهديد العراقي للسعودية وبين وجود القوات الأجنبية في السعودية.

٢ ـ أن الاستعانة بالقوات الأجنبية جاء لمساندة القوات الدفاعية السعودية، أي أن القوات الأجنبية جاءت لتقديم المساندة العسكرية للقوات السعودية، وفي ذلك تخفيف اعلامي لدورها، اذ كانت القوات الأجنبية هي التي تقود الحرب فعلاً، وترسم الخطط العسكرية وتقوم بتنفيذها والاشراف عليها. وبقي دور القوات الاسلامية دوراً ثانوياً. ووُصِفت القوات السعودية بأنها قوات دفاعية أي أنها غير هجومية وتقتصر وظيفتها على الدفاع عن الأراضي الاسلامية المحتلة من قبل القوات العراقية.

٣ ـ أن الشريعة الاسلامية تسمح بالاستعانة بالكفار، وأن ما فعلته السعودية لا يخرج عن الدين وتعاليمه.

٤ ـ أن بقاء القوات الأجنبية غير دائم بل مؤقت، وينتهي بعد انهاء الاحتلال العراقي للكويت. وأن ملك السعودية ووزراءه والمسؤولين قد أكدوا للعلماء والفقهاء ذلك.

٥ ـ استخدمت الوثيقة لفظة «أولو الأمر» في تعبيرها عن المسؤولين السعوديين وفي ذلك تأكيد لشرعية القرارات التي اتخذوها ومنها الاستعانة بالكفار، وعلى المسلمين طاعة أولي الأمر منهم.

٦ ـ رد الشبهة التي طرحتها الدعاية العراقية بأن القوات الأجنبية تحتل الحرمين الشريفين. وأنه ليس من الالتزام الاسلامي اقحام الديار المقدسة في الصراعات والشعارات والمزايدات السياسية والاعلامية، فيجب أن تبقى بعيدة عن الاستخدام الرخيص في النزاعات

والصراعات السياسية.

من الجدير بالذكر أن الحكومة السعودية كانت تؤكد ضرورة احترام القوات الأجنبية العادات والتقاليد الاسلامية والمحلية، كي تتجنب نشوء حالة من الاستياء والامتعاض بين الشعب من تواجد الأجانب وسلوكهم الذي قد يخالف الأعراف الاجتماعية السائدة، وبما يخدم الاشاعات والدعايات العراقية. فأخذت القيادة الأميركية تقوم بنشر معلومات لجنودها حول الاسلام والتعاليم الاسلامية والثقافة المحلية كي تتفادى الأخطاء المحتملة في التعامل اليومي وسلوك أفراد القوات الأجنبية. كما جرى ابعاد القوات العسكرية عن مراكز المدن والقرى قدر المستطاع، حيث جرى اسكانهم في تجمعات بعيدة عن الأماكن المأهولة بالسكان[20].

وقد أيد شيخ الأزهر جاد الحق الاستعانة بالقوات الأجنبية اذ صرح في مؤتمر صحفي أن «الضرورات الخمس التي شرع الاسلام الدفاع عنها هي الدين والنفس والعرض والمال والنسل، فان لم يستطع المسلم دفع العدوان عن نفسه أو أية واحدة من هذه الضرورات فله الاستعانة بالمسلمين وبغير المسلمين عند الضرورة»[21]. كما أصدر نداءً الى صدام حسين يناشده فيه بالانسحاب وايقاف الحرب[22].

وقبيل نشوب الحرب بأيام دعي العلماء لحضور اجتماع عاجل في مكة المكرمة حيث عقد بتاريخ ٩ ـ ١٠ كانون الثاني ١٩٩١، ثم صدر عنه (اعلان مكة المكرمة) الذي ركز بيانه الختامي على مناقشة سياسة وشعارات صدام حسين والتي أراد بها تشتيت الرأي العام الاسلامي، وذكر جرائم صدام وأنه علماني، وانعكس الخلاف بين العلماء المسلمين ومواقفهم المختلفة تجاه الاستعانة بالكفار، فخاطب العلماء الذين يؤازرون صداماً، اذ ورد فيه «والمجتمعون اليوم في مكة المكرمة يبدون عجبهم واستغرابهم واستنكارهم لموقف المنتسبين الى العلم والدعوة الذين يؤازرون النظام العراقي ويحضرون مؤتمراته بعد أن ظهر لهم أنه يتخذ الاسلام مطية فحسب. ألا يتذكر هؤلاء المؤازرون للنظام العراقي ما فعل صدام حسين باخواننا الأكراد من قتل وتشريد؟ ألا يتذكرون ما فعله الرئيس صدام حسين برجال الدعوة الاسلامية داخل العراق قتلاً وسجناً وتشريداً. ولا تزال سجون العراق مملوءة بالدعاة والعلماء!! ألا يتذكرون أنه يحكم العراق بدستور اشتراكي علماني!! ... ان الوقوف مع هذا النظام الظلوم دعم للظلم، وتشجيع على الاستمرار في الاعتداء على الكويت، واضطهاد أهلها،

وتخريب مؤسساتها، واتلاف بينتها، وهو كذلك اغراء بالتعنت المفضي الى الحرب. والاغراء بالجريمة مشاركة فيها، فالمؤيدون للقيادة العراقية يتحملون تبعة كبيرة من تبعات نشوب الحرب، وما يتبع ذلك من خسائر في الأنفس والثمرات »[٢٣].

لقد نسي أولئك العلماء مواقفهم المؤازرة لصدام حسين أثناء عدوانه على بلد اسلامي هو ايران. فقد كانوا يحضرون مؤتمراته مثل المؤتمر الاسلامي الشعبي الأول ببغداد عام ١٩٨٣، عندما كان صدام يسعى لتعبئة الرأي العام الاسلامي السني ضد ايران واتهامها بالمجوسية وغيرها. وكان أولئك العلماء يعرفون حقيقة صدام وعلمانية حزب البعث الحاكم في العراق. ان المواقف الدينية مازالت تخفي الأغراض السياسية الحقيقية وراء استحضار الشعارات الدينية والاحتجاجات الفقهية والشرعية. فاذا كانت الشريعة وأحكامها هي هي، فلماذا سكت أولئك العلماء على اعتداء صدام على ايران لمدة ثماني سنوات؟ ونهضوا واعترضوا على عدوانه على الكويت، فالعدوان هو العدوان، والمعتدي هو المعتدي، والضحية في الحربين شعب مسلم بريء.

رأي فقهاء الشيعة بالاستعانة العسكرية الأجنبية

ويؤيد الفقهاء الشيعة مبدأ الاستعانة بالكفار وطلب معونتهم العسكرية، يقول السيد كاظم الحائري في سؤال حول شرعية الاستعانة عسكرياً بدولة غير اسلامية فأجاب: «كان في بعض تحالفات رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم التوافق بنصرة أحد الفريقين للآخر فيما يشن عليه العدو من حرب ظالمة »[٢٤] والحديث يتضمن توقيع معاهدة دفاع مشترك تفرض على الطرفين دعم الفريق الآخر اذا ما تعرض لعدوان غاشم. وتتضمن فتوى السيد الحائري أمرين، الأول: شرعية عقد معاهدات سلمية وأحلاف عسكرية مع الكفار. والثاني: شرعية الاستعانة بالكافر وطلب مساعدته العسكرية عند الحاجة.

ويتخذ الشيخ محمد علي التسخيري موقفاً متحفظاً الى حد ما، اذ يقول « القضية هنا شائكة، فلا أتحدث عن هذا مصداق (استعانة السعودية بالقوات الأميركية). أما الحكم بشكل كلي من قبيل ما لو دخلت دولة اسلامية في صراع مع دولة كافرة، واستعانت الدولة الاسلامية بدولة كافرة أخرى، فلا مانع منه، الا اذا ترتبت أضرار أخرى على هذه الاستعانة، فالقضية تحتاج الى دراسة الظروف الموضوعية »[٢٥].

أما الشيخ لطف الله الصافي فقد أجابني بفتوى ذات صبغة سياسية اذ قال سماحته:

«ان التجزئات والانقسامات الدولية والاقليمية والقومية داخل البلاد الاسلامية بأجمعها غير مشروعة، فلا يجوز الانضمام الى أي منها في قبال الأخرى، الا أن اعتداء بعض هذه السلطات المحافظة على تلكم التجزئات ان كان اعتداءً على حقوق المسلمين وسبباً لاقتتالهم، فيجب على غيرهم القيام باصلاح ذات بينهم، فان فاءوا فبها، والا وجب عليهم مقاتلة الفئة الباغية منها حتى تفيء الى أمر الله تعالى.

وأما الاستعانة بغير الدول الاسلامية فليس هو الا دفع الفاسد بالأفسد، اذ ان الدول غير الاسلامية لا تعمل الا لمصالحها وحفظ منافعها وما اغتصبته من المسلمين، ولا تقف مع دويلة الا اذا كانت أميَل اليها وأطوع لها»[٢٦].

ويرى الشيخ أبو الفضل شكوري، «أنه يجوز استلام مساعدات من غير المسلمين، فرداً أو جماعة، وفي شتى المجالات الفنية والعلمية والطبية والتكنولوجية وغيرها بشرط أن لا تكون مقدمة للتبعية السياسية للأجانب. ويتفق الفقهاء على أنه يجوز للحاكم الاسلامي عقد اتفاقية مع الكفار لشراء أسلحة منهم على أن يعطيهم سهماً من غنائم الحرب، كما فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم مع صفوان بن أمية في غزوة حنين، فقد كان صفوان كافراً ولم يسلم بعد»[٢٧].

نستنتج مما سبق أن القانون الدولي الاسلامي لا يمانع في عقد اتفاقيات دفاع مشترك مع الدول غير الاسلامية، أو معاهدات سياسية وعسكرية تضمن مناصرة الطرفين بعضهما لبعض عند تعرض أحدهما للخطر أو الاعتداء. فمن الناحية الشرعية لا اشكال في ذلك، ولكن يبقى الجانب السياسي هو المؤثر في مثل تلك القضايا، اذ يبقى الاعتراض على مثل تلك الاتفاقيات من باب المزايدات والدعايات السياسية والاعلامية، والتشهير بالطرف الآخر في ظروف معينة. أما العلماء الذين عارضوا مبدأ الاستعانة بالكفار فكانوا اما معادين أصلاً للسعودية والكويت، أو من أنصار صدام حسين. وهم بعيدون عن ظروف الاحتلال والحرب ومآسيها، ولا نعلم هل سيحافظون على موقفهم وقناعتهم اذا ما تعرضت بلادهم لغزو عسكري أو احتلال من قبل جيش أجنبي مسلماً كان أم مسيحياً أو وثنياً؟ وهل سيخضعون للاحتلال ولا يستنجدون بأحد، ولا يطلبون مساعدة أحد مهما كانت ديانته أو جنسيته، والشواهد كثيرة على ذلك.

القانون الدولي الاسلامي والاتفاقيات الدولية

تعتبر المعاهدات الدولية أحد مصادر القانون الدولي، فالمادة ٣٨ من نظام محكمة العدل الدولية تنص على «أن المحكمة تصدر أحكامها بموجب القانون الدولي وتخضع له. وهي تطبق في هذا الشأن:

١ ـ المعاهدات الدولية، العامة والخاصة التي تضع قواعد تقر بها الدول المتنازعة.

٢ ـ العرف الدولي، المقبول بمثابة قانون كما دل عليه التواتر.

٣ ـ مبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتحضرة.

٤ ـ أحكام المحاكم ومذاهب كبار المؤلفين في القانون الدولي في مختلف الأمم.

ويعتبر هذا وذاك مصدراً احتياطياً لقواعد القانون».

وسبق أن ذكرنا أن الدول الاسلامية تقر بالقانون الدولي ومبادئه باعتباره قانوناً ينظم علاقاتها الخارجية ومعاهداتها الدولية ليس مع الدول غير الاسلامية فحسب بل بعضها مع بعض. وأما مصادر القانون الدولي الاسلامي فهي القرآن الكريم والسنة والاجتهاد. ويطرح هنا سؤال هو: هل تعترف الشريعة الاسلامية بالاتفاقيات والمعاهدات كمصدر للقانون الدولي الاسلامي؟ يرى بعض القانونيين المسلمين هذا الرأي، اذ يقول د. طلعت الغنيمي [مصري] «ان الاتفاقيات الصانعة للقانون Law - making والعرف يمكنهما أن تصبحا من المصادر الثانوية للقانون الدولي الاسلامي، ضمن فئة القواعد التي ترك أمر تنفيذها أو عدم تنفيذها بيد المسلمين أنفسهم»[٢٨].

ويضيف أن العرف والعادة يمكن أن يصبحا مصدراً ثانوياً اذا لم يكونا مخالفين لتعاليم الشريعة. ويمكن اعتبار العرف بمثابة (اجماع) عندما يحظى بقبول الأكثرية الغالبة[٢٩].

ويؤيد د. سيد حسن أمين [ايراني] «أن العرف والعادة في المجتمع، يمكن اعتبارهما مصدراً آخر من مصادر القانون. ان القانون الاسلامي المطبق في أنحاء من العالم الاسلامي تم تعديله بدرجات متفاوتة لغرض تكيفه مع العادات المحلية والأعراف الاجتماعية»[٣٠].

ويتفق باحث آخر، فرهاد ملكيان [ايراني] مع فكرة اعتبار الاتفاقيات الدولية مصدراً للقانون الدولي الاسلامي، اذ يقول: «ان المعاهدات والاتفاقيات والبروتوكولات والاعلانات الدولية، لا يمكن رفضها حتى من قبل الدول التي لا تشارك في وضعها أو التصديق عليها»[٣١].

ويقبل الفقهاء المسلمون، السنة والشيعة، بمصدرين آخرين من مصادر التشريع أو سن القوانين وهما:

١ ـ المصلحة الاسلامية.

٢ ـ العرف الاجتماعي.

ويغني هذان المصدران القانون الدولي الاسلامي، ويمنحان الدولة الاسلامية مرونة أكبر وحرية في التعامل مع القانون الدولي، مع بقية أحكام الشريعة الاسلامية والمصادر الأخرى. وكلا المصدرين يجب أن لا يخالفا القواعد الاسلامية، مع العلم أن استخدامهما يجري في باب المباحات من الأحكام. وسبق أن ناقشنا مفهوم المصلحة الاسلامية.

العرف الدولي والعرف الاسلامي

هناك نظريتان في ماهية العرف الدولي. فبعض فقهاء القانون الدولي يعرف العرف الدولي بأنه: عبارة عن معاهدة ضمنية بين الدول. ويرى آخرون أنه: عبارة عن نتاج متطلبات الحياة الدولية[٣٢].

وذهب بعض شراح القانون الدولي الى أن الحكم بالعرف يستمد قوته من رضا الدول بالخضوع له في تصرفاتها، شأنه في ذلك شأن المعاهدات. وان كان ثمة فارق بين الأساس الالزامي لهذين المصدرين، فهو أن رضا الدول صريح في حالة المعاهدات، في حين أنه ضمني في حالة العرف.

ويذهب فريق آخر الى نفي الرضا الضمني للعرف بدليل أن الحكم المستمد من العرف يعد حكماً ملزماً حتى بالنسبة للدول التي نشأت بعد نشوئه واستقراره، تلك الدول التي لا يمكن أن ينسب لها الرضا بالخضوع للحكم وقت قيامه. ويصور أصحاب هذا الرأي العرف بأنه أحكام رتبتها حكمة الأجيال، وشاع الاعتقاد لدى أعضاء الجماعة الدولية بوجوب الاذعان لها والتصرف وفقاً لأحكامها، وذلك لأن تنظيم حياة الأسرة الدولية والمحافظة على بقائها يتطلبان الاذعان والخضوع.

ويضطلع[٣٣] العرف في المجتمع الدولي بوظائف متعددة. فقد يتكيف العرف مع حاجيات كل الدول، أو بعضها أو لدولتين فقط. ومعنى ذلك أن للعرف نطاقاً جغرافياً مختلفاً. الى جانب ذلك يلعب العرف من الناحية التقليدية دوراً في استتباب القاعدة القانونية. وقد

أقرت محكمة العدل الدولية بوجود عرف اقليمي في قضية اللجوء السياسي المعروفة بقضية (هيادي لاتوري)[٣٤].

ان الفقه الاسلامي يعترف بالعرف، وينصح بالرجوع إليه في العديد من الحالات، مثلاً: تحديد مهر الزوجة اذا لم يكن مشروطاً من قبل، معاملات التجارة والسوق والعمل والخدمات وغيرها مما تعارف الناس عليه. ويمكن توسيع مفهوم العرف من الدائرة المحلية الى الدائرة الدولية ليشمل تأثر الدولة وسلوكها وعلاقاتها بالعرف الدولي، مما لا يخالف الشريعة الاسلامية.

يقول تعالى ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ﴾ (الأعراف: ١٩٩). حيث يؤكّد القرآن على أهمية الأعراف السليمة والتقاليد الحسنة، فيدعو الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم الى أمر الناس به والتقيد بالأعراف والعادات الحميدة، باعتبارها من السنن الحسنة في كل مجتمع، ولتشجيع الناس على الخير والصلاح.

يعرف العلّامة الطباطبائي العرف بأنه: ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع وينكره العقل الاجتماعي من الأعمال النادرة الشاذة[٣٥].

ويقول الشيخ الطبرسي: أن العرف ضد النكر، ومثله المعروف والعارفة وهو كل خصلة حميدة تعرف صوابها العقول، وتطمئن اليها النفوس[٣٦]. ورغم أن مسألة العرف قضية نسبية، اذ انها تختلف من مجتمع الى مجتمع، ومن زمن الى آخر، فان المقصود هو العرف الخاص بمجتمع معين في زمن معين. أما في المجتمعات الاسلامية فيشترط في اعتبار العرف مقبولاً أو معولاً عليه هو أن لا يخالف أحكام الشريعة ولا مفاهيم العقيدة الاسلامية.

والدول الاسلامية تأخذ اليوم بالأعراف الدولية وتلتزم بها في القانون الدولي واجراءات المعاهدات والمفاوضات وغيرها. ويمكن أن نشير الى احترام الدول الاسلامية للعرف الدبلوماسي الذي يجري الالتزام به في الزيارات الرسمية واستقبال الوفود الرسمية والمشاركة في المؤتمرات الدولية وغيرها[٣٧].

ويؤيد الفقهاء المسلمون احترام الأعراف الدولية كجزء من الواجب الاسلامي، فقد جاء في وثيقة مكة الصادرة في عام ١٩٩١ أن علماء الاسلام يدعون «كافة الدول العربية والاسلامية ودول العالم الى الالتزام بالعهود والمواثيق والأعراف الدولية...»[٣٨].

واعتبرت محكمة العدل الاسلامية الدولية العرف الدولي واحداً من مصادرها القانونية. فقد نصت المادة ٢٧ ـ ب على ما يلي:

« تسترشد المحكمة بالقانون الدولي والاتفاقات الدولية الثنائية أو متعددة الأطراف، أو العرف الدولي المعمول به، أو المبادئ العامة للقانون، أو الأحكام الصادرة عن المحاكم الدولية، أو مذاهب كبار فقهاء القانون الدولي في مختلف الدول».

واذا كان العرف الدولي يسمح بوجود أعراف اقليمية. فلا يبدو هناك عائق لنشوء (عرف اسلامي) يجري الالتزام به في المعاهدات والاتصالات والنشاطات التي تمارسها الدول الاسلامية. ويمكن أن يبدأ الالتزام به من قبل الدول الاسلامية فيما بينها، حتى يغدو متعارفاً عليه بفعل الاستمرار بالعمل به، وتقادم الزمان عليه، كي يصبح بعد ذلك عرفاً دولياً، خاصة وان الدول الاسلامية تشكل حوالي ثلث الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة. والكثير منها لها ثقلها الاقتصادي والسكاني والسياسي والستراتيجي. ويمكن التخلص من كثير من الأعراف الدبلوماسية التي تخالف الشريعة الاسلامية والأخلاق، وتسبب احراجاً للشخصيات الملتزمة بتعاليم الاسلام[٣٩].

اجراءات عقد المعاهدات الدولية

وقعت الدول الاسلامية على معاهدة جنيف ١٩٦٩ Vienna Convention الخاصة بالاتفاقيات الدولية. وتعتبر هذه الاتفاقية المرجع في القانون الدولي فيما يتعلق بالمعاهدات والاتفاقيات الدولية. وتنظم المعاهدة الاجراءات والمراحل وكل التفاصيل التي تمر بها المعاهدات كالمفاوضة، التوقيع، التصديق، الانضمام، سريان المعاهدة، تسجيلها، الاختلاف في تفسيرها، تعليقها وإلغائها وغيرها، حيث تضع قواعد قانونية لكل هذه المراحل تستوجب الالتزام بها من قبل الدول الموقعة عليها. ويبدو من المفيد اجراء مقارنة بين المبادئ التي تتضمنها هذه المعاهدة والقواعد والأحكام الشرعية الاسلامية التي تنظم المعاهدات الدولية، والتي تشكل جانباً هاماً من المبادئ العامة للقانون الدولي الاسلامي. ولغرض تفادي الدخول في مناقشات طويلة ـ حيث إن الموضوع طويل ومعقد ـ سأحاول تناول بعض مراحل الاتفاقيات الدولية والمبادئ الاسلامية المتعلقة بها.

١ ـ المفاوضات Negotiations

وهي تبادل وجهة النظر بين ممثلي دولتين أو أكثر بقصد التوصل الى عقد اتفاق دولي بينهما، يتناول بالتنظيم ما تريد الدولتان أو الدول تنظيمه من قضايا. فعلى المستوى القانوني، فان المفاوضات بهدف ابرام اتفاقية ثنائية أو جماعية لا تثير اشكالات خاصة. فنادراً ما يقع التفاوض بشأن المعاهدات من طرف رؤساء الدول والحكومات بكيفية شخصية، بل يتولى ذلك بالنيابة عنهم أشخاص يمثلونهم، مزودين بأوراق تفويض.

وصيغة التفويض تختلف باختلاف الدول، وهي مستند مكتوب صادر من رئيس الدولة، يحمله المفاوض لاثبات صفته والسلطات التي خولها له رئيس الدولة في الاعراب عن وجهة نظر الدولة في التفاوض أو التعاقد باسمها حسب متطلبات الحال. ويقدم هذا المستند عند بداية المفاوضات للتحقق من صفات وسلطات المفاوضين. ولا يجوز في العرف الدبلوماسي التفاوض أو التعاقد باسم الدولة بغير هذا المستند، والا كان التفاوض أو التعاقد غير منتج لآثاره[٤٠]. ولا يحتاج رؤساء الدول ورؤساء الوزراء ووزراء الخارجية لأوراق تفويض.

ان الغرض من المفاوضات هو بلوغ اتفاق يحظى برضا جميع الأطراف المشاركة، سواء تعلق الأمر بعقد معاهدة ثنائية أو معاهدة جماعية في اطار مؤتمر دولي حيث يظل الاجماع هو القاعدة. أما بخصوص المعاهدات المبرمة في اطار المنظمات الدولية او تحت اشرافها، فقد جرى العمل على تبني قاعدة الأكثرية، بمعنى أن المعاهدة يتم اقرارها باقتراع أغلبية الدول المشاركة في المؤتمر.

ومبدأ التمثيل والتفويض متعارف عليه في الاسلام، «حيث تمر المعاهدة في الشريعة الاسلامية بالأدوار الخاصة بالتفاوض الذي يباشره الامام أو الخليفة نفسه، أو يباشره عنه وباسمه وباذنه من يفوضه في ذلك»[٤١]. وتتبع الدول الاسلامية هذه الأعراف والقواعد الدولية في عملها الدبلوماسي وعقد الاتفاقيات الدولية.

٢ ـ التوقيع والتصديق Signing and Ratification

بعد انتهاء المفاوضات يتم كتابة الاتفاقية بكل بنودها وموادها وتفاصيلها حسب ما اتفق المفاوضون عليه. أما بصدد لغة المعاهدة فالأمر متروك للأطراف، فاذا كانت المعاهدة بين

دولتين لغتهما واحدة فان صياغتها يكون عادة بهذه اللغة، وان كانت دولتان لكل منهما لغة خاصة فانها تكتب بلغتي البلدين أو بلغة ثالثة لها صفة دولية كالانكليزية والفرنسية، أو بلغتي دولتي المعاهدة بالاضافة الى لغة دولية مع النص على أي من هذه اللغات تعد أصلية ويرجع اليها اذا ما ظهر اختلاف حول معنى احدى العبارات. وقد نصت الفقرة الأولى من المادة ٣٣ من اتفاقية فيينا على أنه (ان اعتمدت المعاهدة بلغتين أو أكثر يكون لكل نص من نصوصها نفس الحجية ما لم تنص المعاهدة أو يتفق الاطراف على أنه عند الاختلاف تكون الغلبة لنص معين).
وتكتب المعاهدات ذات الطابع العالمي عادة بخمس لغات، وهي التي ذكرتها المادة ١١١ من ميثاق الأمم المتحدة، أي الانكليزية والصينية والاسبانية والفرنسية والروسية. الجدير بالذكر أن اتفاقية فيينا ١٩٦٩ كتبت باللغات المذكورة. وتم اضافة اللغة العربية الى اللغات الخمس المستخدمة في الأمم المتحدة.

وبعد الاتفاق على نصوص الاتفاقية يجري توقيع الأطراف عليها. ويقوم بالتوقيع ممثلو الدول المشاركة في المعاهدة باعتبار أن التوقيع هو تعبير عن ارادة الارتباط بالمعاهدة. ولا يحتاج التوقيع من قبل رئيس الدولة أو رئيس حكومتها أو وزير خارجيتها الى وثيقة تفويض. ولا يحتاج رؤساء البعثات الدبلوماسية الى وثيقة تفويض[٤٢]. ويستطيع ممثلو الدول الاسلامية توقيع الاتفاقيات الدولية بموجب هذه القواعد. كما أن الشريعة والنظام السياسي الاسلامي يمنح الحاكم الشرعي أو من يمثله صلاحية توقيع معاهدة أو اتفاقية باعتباره يمثل الدولة الاسلامية.

ونصت الفقرة الأولى من المادة ٩، على توقيع جميع الدول المشاركة في وضع الاتفاقية، أما اذا كانت الاتفاقية مطروحة في مؤتمر دولي فيجب توقيع على الأقل ثلثي الدول الحاضرة والمشاركة في التصويت، بموجب الفقرة الثانية من المادة التاسعة من معاهدة فيينا للاتفاقيات الدولية.

وتدخل المعاهدة مرحلة أخرى هي التصديق Ratification ويُقصد به قبول الالتزام بالمعاهدة بصورة رسمية من السلطة الوطنية التي تملك حق ابرام الاتفاقيات الدولية باسم الدولة. وهو اجراء جوهري بدونه لا تتقيد الدولة أساساً بالمعاهدة التي وقعها ممثلها، بل تسقط المعاهدة ذاتها، اذا كانت بين دولتين، أو كانت بين عدة دول واشترط لنفاذها توفر عدد من التصديقات ولم تكتمل[٤٣].

في الماضي لم يكن التصديق سوى اجراء يقبل بمقتضاه الأمير العمل الذي قام به مندوبه بناء على نظرية الوكالة. وهكذا كان التصديق اجراء شكلياً، واثباتاً لتوقيع الوكيل. والحالة الوحيدة التي يحق للأمير أن يتنصل من التصديق هي حالة تجاوز الوكيل لصلاحياته. غير أنه طرأ تعديل على هذه القاعدة في القرن التاسع عشر، فتغير مفهوم التصديق. ولم تعد الصلاحيات المطلقة التي يزود بها المبعوث تتضمن وعداً بالتصديق بل أصبحت تتضمن تحفظاً يجعل من التصديق شرطاً للتوقيع، ويجعل من التوقيع اجراءً أولياً ذا أهمية ضئيلة. وأسباب هذا التغير تعود الى انتشار النظام النيابي في أوربا، حيث أتاح التصديق لممثلي الأمة امكانية مراقبة عمل الجهاز التنفيذي فيما يتعلق بسلطة عقد المعاهدات. والواقع أن المجالس النيابية لم تكن تتدخل، في هذا القرن، الا في المعاهدات الهامة التي ترتبط بالسياسة الخارجية للدولة»[٤٤]، أو قضايا الحد من التسلح النووي أو استخدام الأسلحة الكيماوية، وقضايا الأمن والتجارة وغيرها.

والتصديق عمل يثبت في وثيقة مكتوبة، ويطبق عادة مجموع نصوص المعاهدة. وهو اجراء دبلوماسي يؤكد السلطة العليا في الدولة ـ عادة الملك أو رئيس الجمهورية ـ توقيع مندوبه أو يشهد بأن هذا التوقيع قد تم تأكيده من قبل السلطة الوطنية. ويطلق على هذه الوثيقة اسم (وثيقة التصديق). وتتبادل الدول فيما بينها التصديقات في اجتماع يحرر به محضر يسمى محضر تبادل التصديقات.

تأريخياً، لم تعرف الدولة الاسلامية نظاماً معقداً بل يكفي أن يوقع الخليفة على الاتفاقية اذا كان هو الذي رأس المفاوضات، فانه يمتلك صلاحية توقيع العقود والاتفاقيات. وأما اذا كان المفاوض مندوباً عن الخليفة أو الامام، فان المعاهدة لا تعد مستوفية لشروطها الشكلية الا بعد تصديق الخليفة أو الامام عليها، وذلك للتأكد من أن المفوض لم يتعد حدود تفويضه[٤٥].

وكان الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم يحتفظ لنفسه بحق ابرام المعاهدات، وأن تكون تحت سمعه وبصره. وكان أحياناً يترك لرسله وقواده حق التفاوض مع الأعداء وفقاً لما يرونه، شريطة ألا يعارض ذلك نصاً في كتاب الله أو سنة رسوله. وقد انتهج تلك القاعدة الخلفاء من بعده. وفي حالة المباشرة الشخصية للرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم أو الخلفاء كانت المعاهدة تعتبر نافذة المفعول بمجرد توقيعها[٤٦].

وتنص بعض دساتير الدول الاسلامية على منح هذه الصلاحية لملجس الأمة أو مجلس الشعب، ولا تصبح الاتفاقية ملزمة للدولة دون مصادقة المجلس التشريعي[٤٧]، الا أن بعض النظم السياسية في الدول الاسلامية ما زال الملك أو الرئيس هو صاحب السلطة العليا، ويمتلك صلاحية توقيع المعاهدات دون الرجوع لمجلس الشعب أو أن دور المجلس هامشي، وتصديقه على المعاهدة مجرد اجراء شكلي، ولا يوجد من يناقش الاتفاقية أو يعترض عليها، فتصبح الموافقة عليها آلية[٤٨]. ومع ذلك تبقى أغلب الدول تلتزم بهذه المبادئ القانونية، فالمادة ٧٧ من دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية تنص على أنه «تتم المصادقة على المواثيق والعقود والمعاهدات والاتفاقيات الدولية من قبل مجلس الشورى الاسلامي».

شرعية توقيع المعاهدات الدولية

وحول شرعية توقيع الحاكم الاسلامي للمعاهدات تبرز وجهات نظر متباينة فبعض الفقهاء يتحفظون في منحه هذه الصلاحية المطلقة، بل يقيدونها بقيود يمكن اعتبار استيفائها أمراً مطلوباً لاضفاء الشرعية على المعاهدات الدولية، نذكر منها:

١ ـ شرعية الحاكم المسلم

يربط بعض الفقهاء شرعية المعاهدة الدولية ونفاذها على المسلمين بشرعية الحاكم نفسه وكيفية استلامه للسلطة في الدولة الاسلامية. يقول الشيخ محمد علي التسخيري بصدد العقود التي يعقدها الحاكم المسلم: «أما العهود والمعاهدات التي يعقدها هؤلاء المتسلطون على الرقاب بالقوة والطغيان فهي في الأصل لا تلزم أي مسلم، لأن من عقدوها ليسوا مخولين اسلامياً للقيام بتقديم هذه العهود من قبل المسلمين، اللهم الا اذا كان ذلك التقديم بصفتهم الفردية، وكانت التعاليم تسمح بمثل هذه العقود كما في عقد الأمان في بعض صوره. على أنه يجب أن يلحظ في مثل هذه العقود والمعاهدات مدى ما يعود على المسلمين من حصيلة[٤٩]».

ورغم ادراجه لعبارة (مدى ما يعود على المسلمين من حصيلة) التي يراد بها تخفيف صرامة ذلك الرأي بصدد المعاهدات التي يوقعها الحاكم المسلم فان الشيخ التسخيري يطرح قضية تثير اشكالات حول مدى شرعية العقود والمعاهدات التاريخية التي عقدها الحكام المسلمون طوال التاريخ، مع وجود ملاحظات وشكوك بشرعية استلامهم للسلطة.

٢ ـ المصلحة الاسلامية

وهناك قضية أخرى يطرحها الفقهاء المسلمون وتتعلق بشرعية المعاهدة التي يوقعها الحاكم المسلم وهي قضية المصلحة الاسلامية. اذ يربط هؤلاء الفقهاء بين شرعية المعاهدة ومصلحة الدولة، يقول أحد الباحثين المعاصرين «وانطلاقاً من هذا المبدأ فقد أسس الفقهاء المسلمون تشريعاً يقضي بأن أية معاهدة يبرمها الامام، وهي تضر بالمسلمين ضرراً واضحاً للعيان، فإنه يُعد بهذا العمل قد خرج عن سلطاتها الدستورية، وتعتبر المعاهدة باطلة»[٥٠].

وتثار مشكلة تقييم المصلحة ومن يقدرها، هل هو الحاكم نفسه أو الأمة من خلال ممثليها في مجلس الأمة أو البرلمان.

من الواضح أن الأنظمة السياسية المعاصرة تميل الى الرأي الثاني، أي أن الأمة من خلال نوابها وممثليها أقدر على تقدير مصلحة البلاد ومدى استيفاء معاهدة دولية ما لهذه المصلحة، لأن آراء الفقهاء والنواب والخبراء والمستشارين أفضل من رأي واحد قد يسير وراء مصلحة آنية أو غرض أو طمع شخصي.

٣ ـ مطابقة المعاهدة للشريعة

ويثير الشيخ فيصل المولوي، جانباً آخر هو مدى انطباق أساس المعاهدة أو الاتفاقية مع أحكام الشريعة الاسلامية اذ يقول: «ان من الأصول الشرعية المتفق عليها أن الحاكم المسلم المنحرف يُلزم المسلمين بأعماله الا أن تكون معصية، بمعنى أن المسلمين ملزمون بأعمال حكامهم الا اذا كانت معصية صريحة»[٥١].

ينطلق هذا الرأي من قاعدة اطاعة أولي الأمر أي الحاكم في الدولة الاسلامية ولو كان منحرفاً، كما يقول المولوي ذلك صراحة، أو كان فاسقاً غير ملتزم بتعاليم الاسلام أو ظالماً، أو أنه وصل الى السلطة بالغلبة أي الانقلاب العسكري. فبعض المذاهب السنية ترى صحة البيعة وشرعية تسلم السلطة من قبل هذا الحاكم، وبالتالي يُلزَم المسلمون بطاعته كما أنه يلزم المسلمين أعماله.

أما قضية المعصية فيقصد مدى انطباق الاتفاقية مع الشريعة الاسلامية وأحكامها ومبادئها. وهذا الأمر يبقى من مختصات الفقهاء والمؤسسات الدينية التي يمكنها أن تتخذ القرار بصدد عدم مخالفة المعاهدة للاسلام وتعاليمه. ولم يطرح الشيخ المولوي مشروعاً أو

مقترحاً يتولى تحديد مسؤولية الطرف أو الجهة المسؤولة عن ذلك، علماً أن البرلمان أو مجالس الشعب وغيرها لا تستطيع البت بذلك ما لم يكن بعض نوابها من الفقهاء، القادرين على توضيح واعطاء رأي الشريعة بالمعاهدة. والموضوع قد يبدو معقداً اذا ما أخذنا بنظر الاعتبار تعقد القضايا والشؤون الدولية والقانونية في العصر الحاضر، مما يستلزم الاجتهاد والاطلاع الواسع على قضايا القانون الدولي والمسائل الدولية بكل تفاصيلها وتعقيداتها.

ويضرب الشيخ فيصل المولوي باتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٩ المعقودة بين مصر واسرائيل ويعتبرها باطلة، اذ يقول: «وبناءً على ذلك فان مصالحة اسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني غير مشروعة ولا تلزم المسلمين»[٥٢].

وسبق أن ذكرنا أن شيخ الأزهر جاد الحق قد اعتبر الاتفاقية المذكورة شرعية لأنها من صلاحيات الحاكم الاسلامي الذي من حقه عقد هدنة مع العدو. اذ من المعلوم أن حكام البلدان الاسلامية يلجأون للمؤسسات الدينية والعلماء لاستصدار فتاوى تبرر مواقفهم وسلوكهم وقراراتهم لاضفاء الشرعية عليها. وهذه واحدة من المشاكل المستعصية في بلداننا، حين لا تملك المؤسسات الدينية قراراتها وتصبح أداة بيد السلطات الحاكمة. كما أن الحكام يستغلون الدين والشريعة لاضفاء الشرعية على سلوكهم المنحرف أو المناقض لمصالح الأمة الاسلامية.

ويضيف المولوي: «وأما المعاهدات التي تعقد مع دول أخرى غير اسلامية لا تنتقص من مصالح المسلمين وتنظم التعايش السلمي بين الناس فهي أمر مشروع واذا قام بها الحاكم المنحرف فهو يلزم المسلمين جميعاً».

وتثير هذه الآراء صعوبات ومشاكل قانونية في الاتفاقيات والعلاقات الدولية، لأن القانون الدولي يعتبر رئيس الدولة، ملكاً أو رئيساً، هو الذي يمثل دولته رسمياً وقانونياً وشرعياً وله صلاحيات توقيع المعاهدات الدولية، بغض النظر عن كيفية وصوله للسلطة وهل كان عبر انتخابات أو بواسطة انقلاب عسكري، أو مدى شعبيته في بلاده وغيرها من الأمور التي تصنف بأنها شؤون داخلية، وتعتبر خارج نطاق القانون الدولي العام. فشرعية الحاكم ومصلحة الدولة الاسلامية ومطابقة المعاهدة للشريعة وغيرها أمور لا تهمّ القانون الدولي، لان توقيع ممثل الدولة وتصديقها على المعاهدة الدولية يجعلها ملزمة بتطبيق بنودها واحترام ما جاء فيها.

يبقى امر آخر هو كيف يمكن للقانون الدولي الاسلامي أن ينظم هذه القضايا ويجعل

تنفيذها لا يخالف الشريعة من جهة وينسجم مع القانون الدولي من جهة أخرى، فهذا شأن الفقهاء الذين يبذلون وسعهم في الاجتهاد وتطوير الأطروحة الاسلامية لتتلاءم مع متطلبات الدولة العصرية والتغيرات السياسية والقانونية والدولية.

٣ ـ التحفظ Reservation

تعرف الفقرة ٢ ـ د من المادة الثانية من معاهدة فيينا ١٩٦٩ التحفظ بأنه «اعلان من جانب واحد أياً كانت صيغته أو تسميته تصدره الدولة لدى قيامها بتوقيع معاهدة أو التصديق عليها أو الاقرار الرسمي لها أو الموافقة عليها أو الانضمام اليها، مستهدفة استبعاد أو تغيير الأثر القانوني لأحكام معينة في المعاهدة لدى تطبيقها على تلك الدولة».

ان امكانية اللجوء الى التحفظات تثير مشكلات عملية منها: تجزئة أحكام المعاهدة حيث لن تعود الأطراف المتعاقدة ملزمة بنفس المقتضيات مما يترتب عليه غياب الوحدة. وقد تطور قانون المعاهدات بمرور الوقت، وجعل المعاهدات الدولية أكثر مرونة لتشمل أكبر عدد من الدول خاصة في القضايا العالمية التي تخص المجتمع الانساني وشعوب الأرض. فبعد أن كان الاعتراض على التحفظات ورفضها هو المبدأ الشائع، أصبحت القاعدة هي تقنين هذه التحفظات وقبولها لخدمة الأهداف العليا للمعاهدات، واحترام ظروف وعقيدة الأمم والشعوب.

ويترك للدول حرية اختيار الوقت للتعبير عن تحفظاتها تجاه المعاهدة. فالفقرة ١ من المادة ١٩ من معاهدة فيينا ١٩٦٩ تمنح الدولة عدة خيارات في توقيت تحفظها، بحيث يمكنها أن تتحفظ عند التوقيع أو الاقرار أو الموافقة أو الانضمام للمعاهدة. وكي لا يصبح مبدأ التحفظ أصلاً في المعاهدات بحيث يفقدها أهميتها وأهدافها، فقد وضع القانون الدولي قيوداً وشروطاً بصدد التحفظات ونصت المادة ١٩ من معاهدة فيينا عليها، وهي:

١ ـ يجب ألا يكون مثل هذا الحق (التحفظ) قد استبعد في المعاهدة نفسها. (كما هي حالة المعاهدات المبرمة في اطار العمل الدولي أو في اطار اتفاقية روما لعام ١٩٥٧).

٢ ـ يجب ألا يتعلق التحفظ بمقتضيات استبعدت بشأنها الأطراف المتعاقدة بنحو صريح كل امكانية بابداء التحفظ، رغبة منها في الابقاء على حد أدنى يضمن الالتزامات التعاقدية المنصوص عليها في المعاهدة.

٣ ـ يجب ألا يتعارض التحفظ مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ويعتبر هذا القيد الموضوعي أهم ما أبدعه الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية عام ١٩٥١ حيث أجازت التحفظات على معاهدة تحريم إبادة الجنس البشري إذا كان ذلك لا يتعارض مع أهداف الاتفاقية وموضوعها. وقد استندت المحكمة في رأيها على مرونة الاتفاقات المتعددة الأطراف، وسهولة الطرق المتبعة في عقدها، والى رغبة الجمعية العامة للأمم المتحدة في اشراك أكبر عدد ممكن من الدول فيها. وقد أيدت الجمعية العامة هذا الرأي بتصويتها عليه بتاريخ ١٢ كانون الثاني ١٩٥٢[٥٣].

ان جميع دول العالم اليوم تمارس التحفظات بصدد مختلف الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، دون أن يؤثر ذلك في تنفيذ المعاهدات أو في التزامات الدول بشكل عام، ودورها في المجتمع الدولي. ولعل من أهم دوافع التحفظات هي مخالفة بعض بنود المعاهدة للأمور التالية:

١ ـ **العقيدة الدينية للدول**، وهذا ما يلاحظ غالباً في تحفظات الدول الاسلامية، او بعض الدول المسيحية، والتي ترى فيها مخالفة صريحة لأحكام الشريعة الاسلامية مثلاً بعض بنود إعلان حقوق الانسان فيما يتعلق بالحرية الجنسية، أو مساواة المرأة بالرجل أمام القانون وتسنم مسؤوليات عليا في الدولة.

٢ ـ **المصالح الحيوية للدولة**. حيث إن كل دول العالم ترفض التوقيع على معاهدة تخل بمصالحها أو لا تعود بفائدة عليها سواء في الوقت الراهن أو مستقبلاً، ومهما كان نوع المصلحة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو ستراتيجية.

٣ ـ **القوانين الداخلية للبلاد**، حيث إن بعض المعاهدات والاتفاقيات الدولية ذات تأثير على الشؤون الداخلية، أو إن التوقيع عليها يستلزم سن تشريعات داخلية تنسجم مع الالتزامات التي وعدت الدولة بها، مثلا الحد من التسلح النووي أو فتح البلاد أمام التفتيش أو الاشراف الدولي على المفاعلات النووية، أو قضية منع عمل الأطفال دون سن معينة، أو منح فئة معينة من الشعب ـ عرقية أو مذهبية أو دينية ـ وضعية خاصة، أو السماح بالحريات السياسية لجميع أفراد الشعب في حين لا يرغب النظام الحاكم بذلك.

ولا يعني أن ذلك يقتصر على البلدان الاسلامية أو بلدان العالم الثالث بل يشمل الدول الغربية والصناعية فقد قدم ٤٧ تحفظاً على (معاهدة انهاء كل اشكال التمييز العنصري) تقدمت بها دول عديدة منها دول غربية ذات أنظمة ديمقراطية مثل أميركا وفرنسا وكندا والنمسا وأستراليا وبلجيكا وهولندا وايطاليا وبريطانيا وألمانيا وأيسلندا ولوكسمبورغ ونيوزلندا[٥٤].

ممارسة حق التحفظ

ويتيح حق التحفظ على المعاهدات الدولية فرصة واسعة أمام الدول الاسلامية كي ترفض ما يخالف الشريعة الاسلامية أو مصالحها الحيوية دون أن يعيق مركزها أو دورها في المجتمع الدولي. كما يجعلها في حل من الالتزام بما لا يناسبها، اضافة إلى أن حق التحفظ يعني تخلصها من الضغوط السياسية والاقتصادية من أجل الدخول في معاهدة أو اتفاقية دون رغبتها.

ويرى الفقهاء في ممارسة التحفظات باباً للتخلص مما لا تريد الدولة الاسلامية الالتزام به لأسبابها الخاصة بها، مما يسمح بايجاد مساحة أوسع في التعامل مع المعاهدات الدولية والمجتمع الدولي دون التفريط بالالتزام بأحكام الشريعة الاسلامية، ويصبح التحفظ قاعدة من قواعد القانون الدولي الاسلامي كما أنه مبدأ من مبادئ القانون الدولي المعاصر. يقول الشيخ محمد علي التسخيري رداً على سؤال طرحته عليه فحواه: «إن بعض الاتفاقيات الدولية ذات طبيعة تنفيذية داخل البلاد الاسلامية مثلاً تنفيذ قوانين العمل الدولية أو منع تشغيل الأطفال دون سن معينة، أو التدخل في قضايا الأحوال الشخصية، والتجارة والجمارك وغيرها، فهل يجب تطبيقها؟

فأجاب سماحته: يجب تطبيقها عند الانضمام الى المعاهدة، الا اذا كان الانضمام اليها مع تحفظات مسبقة، فيمكن معها التحرر من البنود التي تم التحفظ عليها»[٥٥].

وفي معرض حديثه عن مدى التزام البلدان الاسلامية بلائحة حقوق الانسان ١٩٤٨، وقرارات مؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤ ومؤتمر بكين للمرأة عام ١٩٩٥ يقول التسخيري أن بلاده، ايران، تتحفظ «على كل ما يخالف الاسلام في هذه الاعلانات. وينبغي أن نشير الى أن هذه الاعلانات التي أشرتم اليها ليست اعلانات ملزمة، وكذلك اعلان القاهرة وبكين»[٥٦].

أما السيد كاظم الحائري فيتفق مع الرأي القائل بالمصلحة حيث يقول أن «الدولة الاسلامية تنفذ القرارات ما دامت غير مشتملة على ظلم المسلمين والتعدي عليهم بما لا يمكن تصحيحه للدولة الاسلامية حتى بالعنوان الثانوي»[٥٧]. ويقول أيضاً أن «توقيع الدولة الاسلامية على أية لائحة من اللوائح يدخل في التعاهدات والاتفاقيات التي شرحنا حكمها ..

ومثل الحرية الجنسية وغيرها من الحريات المحرمة لا تنفذ في بلاد المسلمين وبشأنهم»[٥٨].

ويرى الشيخ لطف الله الصافي أن انضمام الدولة الاسلامية الى اتفاقية معينة يدور مدار المصلحة المتوخاة في ذلك فيقول: «جواز كل هذا يدور مدار ما تقتضيه المصالح الاسلامية والضرورات الملحة الملزمة، والا فلا يجوز الموافقة على الاتفاقيات المناقضة لبعض الحقوق الاسلامية»[٥٩].

وقد يطرح سؤال بهذا الصدد وهو: اذا كانت المصلحة الآنية للدولة الاسلامية هي الأساس في ابرام المعاهدات فهل يتقاطع ذلك مع بعض المبادئ الاسلامية كالدعوة الى الاسلام ونشر الفضيلة والحق والعدل في العالم، اذا لم تكن هناك مصالح ذاتية للمسلمين.

والجواب ان المسائل المذكورة آنفاً تدخل في أبواب أخرى ضمن التزامات الاسلام والمسلمين تجاه المجتمع الانساني. فمما لا شك فيه أن الدول الاسلامية ساهمت وشجعت توقيع بعض الاتفاقيات ذات الأهداف الاجتماعية والأخلاقية مثل معاهدة تحريم البغاء أو استخدام المخدرات[٦٠].

٤ ـ الغاء المعاهدات Cancellation

قد تحدد المعاهدة نفسها سبيل أو طريقة انتهائها[٦١]. وهناك عدة ضوابط وشروط يضعها القانون الدولي لتنظيم موضوع الغاء أو انهاء المعاهدة، منها:

١ ـ أن تنقضي المعاهدة بسبب تنفيذها الكلي، وهو الوسيلة الطبيعية لانقضاء الحقوق والالتزامات المثبتة في المعاهدات. فقد يعقد الطرفان معاهدة تتضمن تنفيذ قضايا معينة مثلاً تسليم أراضٍ معينة أو تبادل أسرى أو انهاء حالة العداء والحرب، أو دفع تعويضات مالية أو غيرها الى طرف معين أو تعديل حدود وغيرها.

٢ ـ حلول الأجل: كثيراً ما تعقد المعاهدات لأجل معين، فان حل هذا الأجل ولم تجدد المعاهدة، زالت وانقضت. فقد فقدت المعاهدات في العصر الحاضر صفتها الأبدية كما في الماضي، بل جرى العرف على تحديد أجل معين لكل معاهدة مع ذكر امكان تجديدها قبل حلول الأجل، فان حل الأجل ولم تلجأ الدول الى التجديد، أحدث الأجل أثره القانوني. وقد يجدد الأجل بكيفية ضمنية، كما هو الحال بالنسبة لبعض المعاهدات التجارية أو الثقافية. وهناك وقائع كثيرة على ذلك مثلاً قامت بريطانيا بعقد اتفاقية مع الصين بتأجير شبه جزيرة

هونغ كونغ لمدة ٩٩ عاماً، وقد تم الاتفاق على صيغة استرجاع المنطقة وتسليمها للصين قبل بعض سنوات، وتسلمتها رسمياً في الأول من تموز ١٩٩٧. ومعنى ذلك أن أجل الاتفاقية قد انتهى ولم تجدد[٦٢].

٣ ـ تحقق الشرط الفاسخ، وهذا نادر، فهذا الشرط له مظهر سياسي ونجده في ميثاق حلف وارشو حيث ورد في ميثاق الحلف بأنه «سينتهي بمجرد انشاء نظام أوربي للأمن الجماعي».

٤ ـ سقوط المعاهدة وزوال آثارها، اذا زال موضوعها، كما اذا تعاقدت دولتان على ضم دولة ثالثة، ثم دخلت الدولة الثالثة في حرب، فان المعاهدة في مثل هذه الحالة تنقضي لزوال موضوعها. كما اذا دخلت دولتان في معاهدة دولية، ثم زالت احدى الدولتين المتعاقدتين وفقدت وصف الشخصية الدولية، فان المعاهدة التي عقدتها الدولة الزائلة تزول أيضاً. وهناك أمثلة على ذلك فدولة اليمن الجنوبية وألمانيا الشرقية قد فقدتا الشخصية القانونية. أما الدولة التي أصبحت عدة دول مثل تشكيسلوفاكيا (الجيك والسلوفاك) ويوغسلافيا (صربيا والجبل الأسود ومقدونيا والبوسنة وكرواتيا وسلوفينيا) والاتحاد السوفياتي، فهناك اجراءات خاصة حيث تتحمل الدول الوريثة بعض الالتزامات الدولية كالديون لأطراف أخرى.

٥ ـ تنقضي المعاهدة بموجب فسخ لجأ اليه أحد أطرافها بناء على مقتضيات تتضمنها المعاهدة، وأيضاً بموجب انسحاب من معاهدة جماعية تحدد شروط المعاهدة. فقد اعتبرت معاهدة سعد آباد ١٩٣٧ الموقعة بين تركيا وايران والباكستان وبريطانيا منقضية، بعد انسحاب ايران عام ١٩٧٩.

٦ ـ عقد اتفاق لاحق لمعاهدة سابقة، عندما تنقضي المعاهدة بالرضا المتبادل بين أطرافها عن طريق ابرام معاهدة تستبدل المعاهدة القديمة (الفقرة ١ من المادة ٥٩ من معاهدة فيينا).

ويمكن تعريف الفسخ بأنه الفعل لانهاء العمل بمعاهدة عن طريق اتفاق الأطراف المتعاقدة. وقد ينتج عن معاهدة لاحقة تعقدها الأطراف المتعاقدة حول نفس الموضوع متى ظهر أن الأطراف قد قصدوا أن يحكم الموضوع بأحكام المعاهدة الجديدة، أو اذا ظهر أن نصوص المعاهدة اللاحقة تتعارض تعارضاً تاماً مع نصوص المعاهدة السابقة، بحيث لا يمكن تطبيق أحكام المعاهدتين في نفس الموضوع[٦٣].

٧ ـ تنقضي المعاهدة بسبب خرق احد أطرافها لها بشكل تعتبره الأطراف الأخرى أنه انهاءً للمعاهدة (الفقرة ١ من المادة ٦٠ من معاهدة فيينا ١٩٦٩). فمعاهدة الدفاع المشترك بين العراق والسعودية ١٩٩٠ اعتبرت منتهية من قبل العسودية بعد غزو العراق للكويت في ٢ آب ١٩٩٠. أما معاهدة الجزائر عام ١٩٧٥ فلم تعتبرها ايران منتهية رغم اعلان العراق فسخه لها، ورغم شنه الحرب على ايران عام ١٩٨٠. وقد أعاد العراق اعترافه والتزامه بالمعاهدة في آب ١٩٩٠.

وكان الرئيس المصري أنور السادات قد قام بالغاء الصداقة مع الاتحاد السوفياتي بتاريخ ٢٨ مايس ١٩٧١، وطرد الخبراء السوفييت، لكن الاتحاد السوفياتي لم يحتج على ذلك الاجراء.

وينظم القانون الدولي اجراءات انهاء المعاهدة الدولية. فمعاهدة فيينا (الفقرة ١ من المادة ٦٥) تنص على وجوب اشعار الطرف الذي يرغب في الغاء المعاهدة أو الانسحاب منها أو ابطالها، الأطراف الأخرى المتعاقدة. ويجب أن يتضمن الاشعار التدابير التي يزمع اتخاذها ازاء المعاهدة والأسباب التي دفعته الى ذلك. وتحدد (الفقرة ٢ من المادة ٦٥) أجلاً لاتخاذ التدابير المزمع القيام بها، وهي مدة لا تقل عن ثلاثة شهور ابتداءً من تاريخ وصول الإشعار. وخلال هذه الفترة يمكن للطرف الاخر أن يبدي اعتراضاته. وفي غيابها يمكن للطرف صاحب الاشعار أن يقدم على اجراءاته. وفي حالة النزاع حول ابطال والغاء المعاهدة، يتحتم على الأطراف أن يجدوا له حلاً استناداً الى المادة ٣٣ من ميثاق الأمم المتحدة. كما يمكن للدول المتخاصمة اللجوء الى محكمة العدل الدولية لابداء الرأي أو اتخاذ قرار بشأنه أو تشكيل لجنة تحكيم دولية.

قاعدة الانباذ في الشريعة الاسلامية

تؤكد الشريعة الاسلامية على احترام العقود والعهود والاتفاقيات لذاتها، ومن منطلق ديني أي التزام المسلم بما يعطيه من مواثيق على نفسه. يقول الشيخ محمود شلتوت ان «الوفاء بالمعاهدة واجب ديني، يُسأل عنه المسلم فيما بينه وبين الله. ويكون الاخلال بها غدراً وخيانة»[٦٤].

ويرى الشيخ حسين علي منتظري أنه «اذا عاهدت الحكومة الاسلامية أو أمتها دولة أو

فرداً من الكفار، أو مؤسسة تجارية أو خدمية لهم، واستحكم العقد بينهما وجب الوفاء به ولا يجوز نقضه بوجه الا مع تخلف الطرف ونقضه »[٦٥].

وتسمح الشريعة الاسلامية بالغاء المعاهدات قبل حلول أجلها. وهناك قاعدة عامة تجعل من حق الدولة الاسلامية انهاء معاهدة ما قبل حلول أجلها المذكور، اذا كانت مصلحة الدولة تقتضي ذلك[٦٦]. وأهم سبب تضعه الشريعة كمبرر لإلغاء معاهدة مع طرف خارجي هو الخوف من الخيانة أو استغلال المعاهدة في عمل يعود بالضرر على المسلمين. قال تعالى ﴿ وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين ﴾ (الانفال : ٥٨). فالأمر اذن يبدأ من الطرف الآخر مما يجعل الدولة الاسلامية تفكر بالغاء المعاهدة لغرض حماية مصالحها. ومعلوم أن الشريعة تمنع المسلم من الغدر أو نقض العهد لأسباب ذاتية كالطمع في ثروات أو أراضي الآخرين أو الهيمنة عليهم.

وتطرح الآية مفهوم نبذ العهد، وهو مشتق من لفظة نَبَذَ. والنبذُ هو القاء الشيء وطرحه لقلة الاعتداد به[٦٧]. ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان أن معنى الآية « وان خفت من قوم بينك وبينهم عهد أن يخونوك وينقضوا عهدهم ولاحت آثار دالة على ذلك، فانبذ وألق اليهم عهدهم، وأعلمهم الغاء العهد لتكونوا أنتم وهم على سواء من نقض العهد، أو تكون مستوياً على عدل، فان من العدل المعاملة بالمثل والسواء لأنك ان قاتلتهم بدون ابلاغهم الغاء العهد كان ذلك منك خيانة والله لا يحب الخائنين »[٦٨].

ويتفق سيد قطب في ضرورة نبذ المعاهدة متى ما شعر المسلمون أنها مجرد واجهة للغدر بهم فيقول : « فأما اذا اتخذ الفريق الآخر هذه العهود ستاراً يدبر من ورائه الخيانة والغدر، ويستعد للمبادأة والشر، فان للقيادة المسلمة أن تنبذ هذه العهود، وتعلم الفريق الآخر بهذا النبذ، وتصبح مطلقة اليد في اختيار وقت الضربة التالية للخائنين الغادرين »[٦٩].

ويؤكد الفقهاء أهمية إشعار الطرف الآخر بنية الغاء المعاهدة، وأن التخلي عن ذلك يعد غدراً وسلوكاً غير أسلامي لا يليق بالمسلم. « وفقهاء المسلمين متفقون على أنه يجب انذار العدو حتى يعلم سبب نقض العهد »[٧٠].

ويرى الشيخ محمود شلتوت أن « المعاهدة تفقد حرمتها في حكم الاسلام اذا توقع أحد الطرفين خيانة من الآخر بأنباء صادقة، أو قرائن واضحة. وكذلك اذا كانت قد وضعت في ظروف خاصة، ثم تغيرت الظروف وصار العمل بها يوقع الأمة في مفاسد تربو على ما في

المعاهدة من خير وصلاح. ولكن الاسلام يوجب في هاتين الحالتين اعلان الطرف الآخر بنبذ المعاهدة، ولا يسمح بالمهاجمة الا بعد وصول نبأ النبذ الى العدو »[71].

وهنا يطرح موضوع تغير الظروف وهل يمكن اعتباره سبباً لإلغاء المعاهدة. الواقع أن القانون الدولي يتشدد في هذا الأمر ولا يعتبر تغير الظروف مبرراً لانهاء المعاهدات، فميثاق الأمم المتحدة لا ينص على شيء يتعلق بآثار تغيير الظروف على المعاهدات. أما معاهدة فيينا فقد خصصت المادة ٦٢ لمعالجة هذا الموضع حيث تقول:

١ ـ لا يجوز الاستناد الى التغير الأساسي في الظروف التي كانت سائدة عند ابرام المعاهدة كسبب لإنهاء المعاهدة أو الانسحاب منها الا اذا توفر الشرطان التاليان:

(أ) اذا كان وجود هذه الظروف القاعدة الأساسية التي اعتمدها الأطراف لعقد الاتفاقية.

(ب) اذا ترتب على تغير الظروف تبديل جذري في نطاق الالتزامات التي ما يزال يجري تنفيذها.

٢ ـ لا يجوز الاستناد الى التغيير الجوهري في الظروف كسبب لإنهاء المعاهدة أو الانسحاب منها في الأحوال التالية:

(أ) إذا كانت المعاهدة منشئة لحدود.

(ب) إذا كان التغيير الجوهري نتيجة إخلال الطرف بالتزام طبقاً للمعاهدة أو بأي التزام دولي لأي طرف آخر في المعاهدة.

شروط عقد المعاهدات الدولية

ويشترط الفقهاء بعض الشروط اللازم توفرها لصحة عقد المعاهدات الدولية، نذكر منها:

١ ـ **تنفيذ الأمور التي تم الاتفاق عليها**، مادامت موافقة لكتاب الله، وسنة رسوله، لأن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم أعلن: أن كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل[72].

« ولا يعترف الاسلام بشرعية معاهدة تستباح بها الشخصية الاسلامية، وتفتح للأعداء باباً يمكنهم من الاغارة على جهات اسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم »[73].

٢ ـ **أن يقوم العقد على الرضا المتبادل بين الطرفين**، فلا ينعقد بالاكراه، بل لابد أن

يتحقق الرضا التام الذي يعكس الارادة الحرة، أما المعاهدات التي تخضع للقوة والضغوط والمدفع، فهي باطلة[٧٤].

٣ـ أن تكون المعاهدة بينة الأهداف واضحة المعالم، تحدد الالتزامات والحقوق تحديداً لا يدع مجالاً للتأويل والتخريج واللعب بالألفاظ، لأن التعبيرات المبهمة والكلمات المطاطة التي تحمل وجوهاً كثيرة، لا شك أنها ستكون مثاراً للجدل والمنازعات[٧٥].

ويعرض الامام الخميني بعض الحالات من المعاهدات التي يُفتي بحرمة عقدها بين الدولة الاسلامية والدول الأخرى مثل:

١ ـ اذا كانت المعاهدة تؤدي الى استيلاء الأجانب على البلد الاسلامي سياسياً.

٢ ـ اذا كانت المعاهدة مخالفة لمصلحة الاسلام والمسلمين. ويجب على سائر الدول انهاؤها بوسائل سياسية أو اقتصادية كقطع العلاقات الدبلوماسية والتجارية معها.

٣ ـ اذا كانت المعاهدة تجارية وتؤثر على سوق المسلمين وحياتهم الاقتصادية[٧٦].

الهوامش

(1) Khadduri, "Major Middle Eastern Problems in International Law", P.9, Edited by American Enterprise Institute for Poblic Ploicy Research, Washington D.C. : 1972

(٢) محمد حسين آل كاشف الغطاء، «المثل العليا في الاسلام لا في بحمدون»، ص ٣١ ـ ٣٣.

(3) Khadduri, "Major Middle Eastern Problems", P 133

(4) Bassic ıni, Cherif, "Protection of Diplomats under Islamic Law", in American Journal of International Law, vol. 74, P. 615, 1980

(٥) (فتاوى خطيرة في وجوب الجهاد الديني المقدس لانقاذ فلسطين)، المطبعة السلفية، القاهرة: ١٩٤٨.

(٦) من البيان الختامي للمؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية المنعقد بالقاهرة في شهر محرم ١٣٨٥ هج الموافق لشهر مايس ١٩٦٥م. راجع الكتاب الخاص بالمؤتمر، ص ٤٠، وتضمن البيان الختامي للمؤتمر عام ١٩٦٦ فقرات مشابهة.

(٧) رودلف بيترز، «الاسلام والاستعمار»، ص ٢٢١، دار الشهدي للنشر، القاهرة: ١٩٨٥.

(٨) ناقشنا موضوع المصلحة من وجهة نظر أهل السنة في الفصل الثالث من الكتاب، تحت عنوان تقييم نظرية الحرب والسلام.

(٩) رسالة الشيخ محمد علي التسخيري الى الكاتب، جواب السؤال الثالث.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) رسالة السيد محمد حسين فضل الله الى

الكاتب ، جواب السؤال السادس .
(١٢) رسالة السيد كاظم الحائري الى الكاتب ، جواب السؤال الثالث .
(١٣) رسالة الشيخ لطف الله الصافي الى الكاتب ، من مقدمة الرسالة .
(١٤) الشيخ حسين علي منتظري ، « ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية » ، الجزء الثاني ، ص ٧٣١ ، الطبعة الثانية ، مكتب الاعلام الاسلامي ، قم : ١٩٨٩ .
(١٥) راجع كتاب « أبحاث ووثائق المؤتمر الاسلامي العالمي لمناقشة الأوضاع الحاضرة في الخليج » ، ص ٤٩٤ ، والذي أصدرته رابطة العالم الاسلامي ، الأمانة العامة ـ مكة المكرمة .
ونشرت الوثيقة أيضاً في مجلة الأزهر ، عدد تشرين الثاني ١٩٩٠ ، ص ٤٠٧ .
(١٦) تضمنت المعاهدة مبادئ وقواعد في القانون الدولي حيث جرى اعتماد (خط التالوك) أساساً في تخطيط الحدود في نهر شط العرب المتنازع عليه ، اذ نصت الفقرة الأولى من المادة الثانية من بروتوكول تحديد الحدود النهرية بين العراق وايران على أنه (يتبع خط الحدود في شط العرب خط التالوك ، أي خط وسط المجرى الرئيسي الصالح للملاحة عند أخفض منسوب لقابلية الملاحة ، ابتداءً من النقطة التي تنزل فيها الحدود البرية بين العراق وايران في شط العرب حتى البحر) .
(١٧) أبحاث ووثائق المؤتمر الاسلامي العالمي في مكة ١٩٩٠ ، ص ٣٠ ، اصدار رابطة العالم الاسلامي ، مكة : ١٩٩٠ .
(١٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠١ .
(١٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩٨ . وجاء في قرارات وتوصيات المؤتمر ما يشابه ذلك ، اذ ورد في المادة الخامسة ما يلي :
(فيما يتعلق بالاستعانة بالقوات الأجنبية فان المؤتمر بعد الاطلاع على بحوث العلماء يقرر أن ما حدث من استعانة المملكة العربية السعودية بقوات أجنبية لمساندة قواتها في الدفاع عن النفس ، انما اقتضته الضرورة الشرعية ؛ والشريعة الاسلامية تجيز ذلك بشروط الضرورة المقررة شرعاً . وعندما تزول أسباب وجود هذه القوات بانسحاب القوات من الكويت وعدم تهديد المملكة ودول الخليج فانه على هذه القوات أن تغادر المنطقة) ، المرجع السابق ، ص ٤٩٤ .
(٢٠) وافقت الحكومة السعودية على السماح للقوات الأجنبية بممارسة طقوسها الدينية حيث أحيا المسيحيون مراسم عيد الميلاد في بداية العام ١٩٩١ ، وأقيمت قداسات مسيحية ، كما مارس اليهود الأميركيون شعائرهم وطقوسهم الخاصة . وقد ساهم تواجد ربع مليون جندي أميركي في التعرف عن قرب على الاسلام ، فتأثر بعضهم . فقد اعتنق الاسلام حوالي ألفي جندي أميركي ، بينهم نساء كن يعملن عسكريات وممرضات في وحدات الخدمات .
(٢١) مجلة الأزهر ، عدد شباط ـ آذار ١٩٩١ ، ص ٨٤٨ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤٤ .
(٢٣) مجلة الأزهر ، عدد شباط ـ آذار ١٩٩١ ، ص ٨٥٥ ـ ٨٥٦ .
(٢٤) رسالة السيد كاظم الحائري الى الكاتب ، جواب السؤال السابع .
(٢٥) رسالة الشيخ محمد علي التسخيري الى الكاتب ، جواب السؤال الثاني عشر .
(٢٦) رسالة الشيخ لطف الله الصافي الى الكاتب ،

جواب السؤال السابع.

(٢٧) أبو الفضل شكوري، «فقه سياسي اسلام»، ج٢، ص ٣٩٨_٣٩٩، طهران: ١٩٨٢.

(٢٨) طلعت الغنيمي، "The Muslim Conception of International Law", PP. 108 - 109, The Hague: 1968

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٠) سيد حسن أمين، "Islamic Law in the Contemporary World", P. 14, Glasgow: 1985

(٣١) فرهاد ملكيان، "The Concept of Islamic International Criminal Law", P. 26, London: 1995

(٣٢) د. عبدالقادر القادري، «قضايا القانون الدولي العام»، ص ٧٦ _ ٧٧، دار التوبقال للنشر، الدار البيضا: ١٩٨٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٥) محمد حسين الطباطبائي «الميزان في تفسير القرآن»، ج ٩، ص ٣٨٠، مطبعة اسماعيليان، الطبعة الخامسة، قم: ١٩٩٢.

(٣٦) أبو الحسن الطبرسي، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، ج ٤، ص ٧٨٧، دار المعرفة، بيروت: ١٩٨٦.

(٣٧) يمكن الاشارة هنا الى التزام الدول الاسلامية وعلماء الاسلام الذين يتسنمون مناصب حكومية بالأعراف الدبلوماسية مثلا عند زيارتهم بلد ما يقومون بتفتيش حرس الشرف، وأداء التحية للعلم الوطني، ومصافحة الوفود المستقبلة، والوقوف في المنصة الخاصة والاستماع لعزف النشيد الوطني، ووضع أكليل من الزهور على ضريح الجندي المجهول وغيرها.

(٣٨) أبحاث ووثائق المؤتمر الاسلامي العالمي، ص ٥٠١، من اصدار رابطة العالم الاسلامي.

(٣٩) نذكر منها على سبيل المثال، حفلات الاستقبال الخاصة وما تتضمنه من تقديم الخمور أو جلوس الضيوف المسلمين على مائدة يوضع عليها خمر، أو مراقصة نساء المسؤولين، أو الاختلاط وارتداء النساء ملابس نصف عارية في تلك الحفلات، أو مصافحة النساء الأجنبيات.

(٤٠) عبدالقادر القادري، «قضايا القانون الدولي العام»، ص ١٨ _ ١٩.

(٤١) محمد الصادق عفيفي، «العلاقات الدولية في الاسلام»، ص ٢٨٣، دار الرائد العربي، بيروت: ١٩٨٦.

(٤٢) معاهدة فيينا ١٩٦٩، المادة العاشرة، الفقرة ٢.

(٤٣) نصت المادة ٤٩ من نظام محكمة العدل الاسلامية الدولية على تصديق ثلثي اعضائها لتصبح سارية المفعول والبدء بأعمالها. ولم يتحقق ذلك الا عام ١٩٩٦، مع العلم أنه تمت الموافقة على انشائها رسمياً عام ١٩٨٧.

(٤٤) عبدالقادر القادري، «قضايا القانون الدولي العام»، ص ٢٢.

(٤٥) محمد الصادق عفيفي، «الاسلام والعلاقات الدولية»، ص ٢٨٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٤٧) يعالج دستور البلاد عادة قضية التصديق. فقد يكون التصديق من اختصاص السلطة التنفيذية وحدها مثلما كان سائداً في حكومات ايطاليا الاستبدادية ما بين عام ١٩٢٢ وعام ١٩٤٣. وكان التصديق في الاتحاد السوفياتي من اختصاص

مجلس السوفيات الأعلى . أما النظام الأكثر شيوعاً فهو توزيع التصديق بين السلطة التنفيذية (الحكومة) والسلطة التشريعية (البرلمان).

(٤٨) مثلاً باشر صدام حسين ، حين كان نائب رئيس مجلس قيادة الثورة وليس نائب رئيس الجمهورية ، التفاوض مع شاه ايران في الجزائر ثم وقع الطرفان اتفاقية الجزائر عام ١٩٧٥ وأصبحت نافذة المفعول خلال ساعات دون تصديق أية سلطة تشريعية أو غيرها .

(٤٩) محمد علي التسخيري ، « الدولة الاسلامية » ، ص ٩٥ ، كتاب التوحيد رقم ١ ، طهران : ١٩٩٤ .

(٥٠) محمد الصادق عفيفي ، مصدر سابق ، ص ٣١١ .

(٥١) فيصل المولوي ، مصدر سابق ، ص ١٠١ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

(٥٣) عبدالقادر القادري ، مصدر سابق ، ص ٢٩ .

(54) Elisabeth Lijnzaad, "Reservations to UN-Human Rights Treaties", PP. 141 - 184

(٥٥) رسالة الشيخ محمد علي التسخيري الى الكاتب ، جواب السؤال التاسع .

(٥٦) المصدر نفسه ، جواب السؤال الحادي عشر .

(٥٧) رسالة السيد كاظم الحائري الى الكاتب ، جواب السؤال الرابع .

(٥٨) المصدر نفسه ، جواب السؤال السادس .

(٥٩) رسالة الشيخ لطف الله الصافي الى الكاتب ، جواب السؤال الرابع .

(٦٠) الجدير بالذكر أن بعض الدول الاسلامية تمنع تقديم الخمور على طائرات الخطوط الجوية التابعة لها والتي تنقل مسافرين من مختلف الجنسيات والأديان بين شتى مطارات العالم .

(٦١) الفقرة (أ) من المادة ٥٤ من معاهدة فيينا ١٩٦٩ .

(٦٢) عبدالقادر القادري « قضايا القانون الدولي العام » ، ص ٥٦ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٦٤) محمود شلتوت ، « الاسلام عقيدة وشريعة » ، ص ٤٥٧ ، دار الشروق ، الطبعة ١٢ ، بيروت : ١٩٨٣ .

(٦٥) حسين علي منتظري « ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية » ، ج ٢ ، ص ٧٣١ .

(٦٦) طلعت الغنيمي ، مصدر سابق ، ص ١٦١ .

(٦٧) الراغب الاصفهاني ، « مفردات القرآن » ، مادة نبذ .

(٦٨) محمد حسين الطباطبائي ، « الميزان في تفسير القرآن : ج ٩ ، ص ١١٣ .

(٦٩) سيد قطب ، « في ظلال القرآن » ، ج ١٠ ، ص ٤٢ .

(٧٠) ظافر القاسمي ، « الجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام » ، ص ٤٩٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت : ١٩٨٢ .

(٧١) محمود شلتوت ، « الاسلام عقيدة وشريعة » ، ص ٤٥٨ .

(٧٢) محمد الصادق عفيفي ، مصدر سابق ، ص ٢٦٥ .

(٧٣) محمود شلتوت ، مصدر سابق ، ص ٤٥٧ .

(٧٤) محمود شلتوت ، مصدر سابق ، ص ٤٥٧ . وعفيفي ، مصدر سابق ، ص ٢٦٦ .

(٧٥) المرجعين السابقين .

(٧٦) الامام روح الله الخميني ، « تحرير الوسيلة » ، ج ١ ، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧ ، مطبعة الآداب ، النجف : ١٩٧٠ .

الإسلام والنمط القديم والحديث للدولة

حوار مع :

الشيخ عباس علي عميد زنجاني *

● ماهو التعريف المناسب الذي يمكن إطلاقه على الدولة الدينية وغير الدينية، قديماً وحديثاً؟ وماهو المقصود بالنظام السياسي؟

■ يعطي النظام السياسي في أحد أبعاده معنى الحكومة. وكلمة الدولة ذات معنى أشمل من معنى الحكومة، وهما لايستويان في المفهوم. تطلق الحكومة عادة على أربعة معان. تارة تأتي بمعنى « الدولة » ويراد منها تلك القدرة العليا التي تنشأ عن انتظام الشكل السياسي لشعبٍ ما. وهنا تأتي الدولة تقريباً بمعنى مقارب لمعنى السيادة، بحيث ينخرط مجتمع ما في قالب سياسي فتنجم عنه قوّة ذات قدرة كبيرة يعبّر عنها أحياناً بالقوّة السياسية، وأحياناً باسم الدولة، وأحياناً باسم السيادة.

هذا أحد معاني الدولة، وهو أمر مجرّد تكون الدولة تبعاً له عارية عن الأركان وعن السلطات التي تطبّق السيادة. وهذه القوّة الكبيرة تتجسّد بصيغة شكل وقالب. وأفضل شكل تتجسّد فيه الدولة هو الحكومة التي تعني مجموعة المؤسسات التي يتم بواسطتها تطبيق السيادة. فلو فرضنا ان الدولة ـ وفقاً للنظرية السائدة ـ تتألّف من ثلاث مؤسسات أصليّة؛ هي:

* فقيه واستاذ جامعي.

السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية؛ فإنّ تلك القوّة الفاعلة يجري تنفيذها عن طريق هذه المؤسسات أو السلطات الثلاثة. إذن هذه السلطات الثلاث تصبح هي الأداة أو الذراع التي تنفّذ تلك السيادة. وحينما تتشكّل الحكومة يتجسّد شكلها ويكون لها هيكل وبناء وأركان ومؤسسات.

يمكننا تشبيه ذلك بالكائن الحي؛ لأنّ الحياة تتمثّل على الدوام بالكائن الحيّ. ولو استطعنا تقديم مثال لعزل الروح عن الكائن الحي، لاستطعنا تكوين صورة عن الدولة والحكومة. فالدولة بمثابة الروح بالنسبة للحكومة. والحكومة عبارة عن المؤسسات والأجهزة التي تتجلّى من خلالها الروح في ذلك الجسد.

هذا أحد معاني الدولة؛ أي بمعنى القوّة الكبرى التي تنبثق عن كيان الشعب.

امّا المعنى الثاني للدولة: فهي ذلك الكيان الذي ينشأ عن وجود العناصر الأربعة: الأرض، والشعب، والحكومة، والسيادة. وهذه هي الأركان المتعارف عليها على الصعيد العالمي عند الحديث عن الدولة؛ أي هي الحقيقة التي تتألّف من تلك الأركان الأربعة.

أُشير هنا إلى أن كلمة الدولة جاء ذكرها في دستورنا مرّات متعدّدة، ولكن ممّا يؤسف له ان معناها في كل موضع يختلف عنه في الموضع الآخر. ونحن ليس لدينا تعريف للدولة من الناحية القانونية. وهناك أيضاً موضوعان أو ثلاثة لم تراعَ الدقّة بشأنها في الدستور. فهناك مثلاً تعريف القانون؛ هل هو عبارة عمّا تصادق عليه السلطة التشريعية، ثم ما يُصادق عليه مجلس الوزراء؟ أم أن القانون هو كلّ ماينبغي تنفيذه. وعلى هذا يكون كلّ ما يصادق عليه مجلس الوزراء قانوناً، وكذلك مايصادق عليه مجلس الشورى، وحتّى ما يصادق عليه مجلس الثورة الثقافية.

والموضوع الآخر الذي لم ينص الدستور على تعريفه هو: الدولة. في بعض الحالات، كما في المادة الثالثة من الدستور التي حدّدت أهداف النظام، جاء ذكر «الدولة» عدّة مرّات ولكن أُريد به معنى الحكومة. وفي بعض المواضع ذكرت الدولة وقُصد منها مجلس الوزراء.

إذن طالما لم تُعرّف الدولة ولم تحدّد في النصوص القانونية، فسيبقى الأمر على هذه الشاكلة في سائر الكتب. أي نادراً ما نجد في كتب العلوم السياسية مسرداً لتعريف الكلمات الأساسية. ومن المؤسف أن هذه القضايا قليلاً ما يُلتفت إليها. إذن فما دامت الدولة تعني كل هذه الصور المختلفة، فمن الطبيعي أن تكون للنظام السياسي تعاريف شتّى. ولكن يبدو انّه

حيثما جاء استعمال النظام السياسي أُريد به الحكومة والهيكل والقالب. ان صلة النظام السياسي بالدولة كالبناء الذي يستلزم القوّة والمحتوى وهو ما تمثّله الدولة.

إذا نحن اعتبرنا هذه النظرة صحيحة، وقبلنا المعنى الأوّل الذي ينظر إلى الدولة على أنّها قوّة عليا وقدرة سياسية يمكن فصلها أحياناً عن هيكل الحكومة، تُحل عند ذاك الكثير من المشاكل الحقوقية في هذه المسألة. العلوم السياسية قلّما تتناول القضايا الحقوقية. أي ان حقل العلوم السياسية معزول تماماً عن حقل الحقوق، وخاصّة ما يتعلّق منه بالحقوق السياسية.

الكثير من المسائل لا تواجه أي اعتراض من الوجهة السياسية، إلّا أنّها من الوجهة القانونية تكتنفها بعض الاعتراضات، وأضرب لذلك مثالين؛ الأوّل: التغييرات التي وقعت في فرنسا أثناء احتلالها على يد الجيش النازي، حيث كان البلد محتلاً وهناك دولة شكّلها ديغول في المنفى. كانت جميع الصحف والكتب تشير إلى وجود تلك الدولة في المنفى. فما هو الهيكل الذي كانت تتألف منه تلك الدولة؟ لم يكن لها سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ولا رئيس جمهورية، في حين كان الجميع يشيرون إلى أنّها دولة. إذن الدولة هنا عبارة عن القدرة العليا المنبثقة عن المشاركة السياسية للشعب الفرنسي التي تجسّدت في شخص ديغول وحده.

ولكن ما سبب ذلك؟ سببه أن للقوة العليا أثرها، وهو ما كان يتجلّى أثناء نشر بيانات السيّد ديغول في كل أنحاء فرنسا، اذ كان الشعب الفرنسي يرى نفسه ملزماً بالانقياد لها. هنا نلاحظ وجود القوّة العليا، إلّا أن هيكليّتها تختلف عن هيكلية الحكومة والنظام السياسي المتعارف. وفي حالة ثورتنا؛ بعدما انهارت بقايا النظام بعد الثاني والعشرين من بهمن [١١ شباط ١٩٧٩] لم تكن في البلد أيّة سلطة تشريعية أو تنفيذية أو قضائية ولكن كانت هناك سيادة وقوّة عليا. ولعل القوّة التي تبلورت في البلد آنذاك نتيجة للمشاركة الشعبية كانت أقوى أضعافاً مضاعفة من أي قدرة سياسية طوال تاريخ إيران. ومع أنّها كانت بلا هيكلية إلّا أنّها في الوقت ذاته كانت من أشدّ ألوان القدرة؛ فهي لم تكن ناتجةً عن غرور أو ما شابه ذلك وانّما نابعة عن إرادة الجماهير، ومتجسّدة في وجود الإمام الخميني. أي لو أننا أردنا لمس تلك القدرة لأمكن لمسها في الاستجابة الجماهيرية للخطابات التي كان يلقيها الإمام، حيث كانت تلقى من قِبل أبناء الشعب السمع والطاعة بلا ضغط أو إكراه حكومي أو غيره، وتلك الحالة هي التي عبّر عنها الشهيد الصدر بالقول: إن الشعب ذاب في القائد، وإن القائد ذاب في الإسلام.

كانت إرادة الجماهير متجسّدة في خطاب القائد، الذي يعكس الإرادة القلبية والسياسية

لأبناء الشعب. نلاحظ هنا ان الدولة تبتعد عن معنى القدرة والحكومة والهيكل، وتعكس ذاتها بصيغة أُخرى هي عبارة عن صيغة القيادة. وقد جئتُ بهذين المثالين هنا لأنّ سؤالكم كان ذا بُعدين. أي هذا النمط من التفكير ليس محصوراً في إطار الفكر الديني، وانّما قد يحصل على غراره في الفكر العلماني أيضاً.

نستنتج من هذا ان قضية الدولة مفهوم عرفي أي ليست من صلب المواضيع الشرعية حتّى نبحث عن مفهومها في الشريعة. وهي من الشؤون التي يريد الشارع بها ما هو متعارف بين الناس. وربّما يمكن هنا الاستفادة من العبارة الواردة في نهج البلاغة: «لابدّ للناس من أمير». والامارة طبعاً قلّما تنطبق على الدولة، وأكثر ماتصدق على النظام السياسي والحكومة. والامارة التي معناها النظام السياسي والحكومة هي أمر عرفي وشأن مصيري لابدّ منه. غاية ما في الأمر ان ظروفه تختلف؛ فهناك إمارة برّ أو إمارة فجور.

وعلى أيّة حال، إذا لم نعتبر الدولة اصطلاحاً شرعيّاً ولم نعدّها ضمن الحقائق الشرعية والمتشرعية، ونظرنا إليها كمصطلح عرفي تماماً، فهي تُطلق في الاصطلاح المتداول على هذه المعاني التي يُعتبر أفضلها وأكثرها شيوعاً ـ خاصّة في العلوم السياسية ـ القوة السياسية والاقتدار العالي الذي يتبلور في صيغة وهيئة النظام السياسي.

حسناً، إذا كان الأمر كذلك، فجواب هذا السؤال واضح، ومعناه واحد، يصدق على النظام السياسي بمعناه الديني والإسلامي، كما يصدق عليه أيضاً بمعناه العلماني.

● كيف يتحدّثون اليوم عن الدولة الجديدة؟ فإذا لم تكن هناك دولة قديمة وجديدة، فلماذا تستعمل هذه التسمية؟

■ هذه التسمية سببها البناء الهيكلي للدولة. أي ان الدولة باعتبار بنائها الهيكلي يمكن تقسيمها إلى دولة قديمة وجديدة، وحتّى هذا التقسيم يمكن تجزئته إلى أبواب.

● ولكن ماهو هذا البناء الهيكلي؟

■ خذ السلطة التشريعية على سبيل المثال. في وقت ما كان الشاه يتّخذ القرارات، وفي وقت آخر كان الوزراء هم الذين يتّخذون القرارات. وحتّى المجلس التشريعي نفسه كان في أيّامه الأُولى يتّخذ قرارات تعالج قضايا سطحية. ولكن اتسعت مهمّته تدريجياً حتّى امتدت إلى

البنية التحتية؛ فأخذ على عاتقه تنظيم الوضع الاقتصادي والثقافي، والاهتمام بالشؤون العامّة، وإيجاد التغييرات الجديدة. وآخر التغييرات التي أجرتها السلطة التنفيذية هي انّها أدخلت بعض الحقوق الخاصّة ضمن حقل الحقوق العامّة أو بالعكس.

كان يقال فيما مضى أن الحقوق العامّة من اختصاص الدولة. والحقوق الخاصّة تدخل في إطار الحريّات العامة. إلّا ان الحالة تغيّرت كليّاً في الوقت الحاضر. فالمجلس (مجلس الشورى) بإمكانه أن يُغيّر القانون؛ فيجعل الحقوق الخاصّة ضمن الحقوق العامّة أو بالعكس، فيحوّل أموال الدولة مثلاً إلى القطّاع الخاص.

● **أصبحت البحوث السياسية في معزل عن بعضها الآخر تماماً. يشار إلى ان الدولة القديمة تختلف في ماهيّتها عن الدولة الحديثة، ثم تُنسب إلى الدولة الحديثة خصائص معيّنة. ويمكننا القول ان الذين يبحثون في موضوع الدولة حالياً انّما يبحثون في نوع من البناء السياسي، وهذا البناء السياسي هو نفس الآلية التي تعمل بها مؤسسات الدولة بشكل أو آخر. أي القدرة السياسية التي تترك تأثيرها على أركان المجتمع، ولكن لا عن هذا الطريق بل عن طريق آخر خفي وغير محسوس، وهو طريق المعتقد السياسي.**

افترضنا في هذا السؤال ان النظام السياسي يُراد به الدولة بمعناها الشامل؛ أي التي تغطّي آلية العمل السياسي بشكل تام، غاية ما في الأمر ان القدرة السياسية كانت تعني قديماً القدرة المنظّمة. لأنّ بحثنا في مجال القدرة يُعدّ هنا على كلّ حال مسألة لا مجال لفرض التساوي المنطقي فيها. إذ يمكن منطقياً فرض تساوي الناس بالأموال، وهو منطق ممكن في ظلّ وجود العدالة الاجتماعية. امّا النظام السياسي فينطوي ذاتياً على عدم التعادل في القوّة.

وعلى كلّ الأحوال لابدّ من وجود الحاكم، وهنا تتخذ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ـ بصفة مطلقة لا غالبة ـ صيغة الحكومة التي لاتنحصر في إطار المؤسسات التنفيذية بل تتعداها إلى أي نمط كان من العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذا هو ما يسمّى بالقدرة أو النظام السياسي، ويقصد منها العلاقة الدورية التي تجري بشكل آلي بين الحاكم والمحكوم. وقد أُثير هذا السؤال على فرض ان النظام السياسي له قدرة لايسري مفعولها فقط في الدولة بمعناها الخاصّ، بل بمعناها العام؛ أي في جميع قطاعات المجتمع. إذن نحن قصدنا الدولة هنا بمعناها العام.

تشير دراسة الأفكار الحديثة بما في ذلك الأفكار الغربية الحديثة، وكذلك الفكر الإسلامي وخاصّة عند العرب إلى إمكانية تقسيم الدولة باعتبار ماهيّتها إلى دولة قديمة ودولة جديدة. وإذا جرى التقسيم وفقاً للماهية لايكون لسؤالنا الثاني أي معنى بدون الاجابة على مسألة الدولة القديمة والدولة الجديدة.

حسناً، وهل يدخل النظام الإسلامي وفقاً لهذا التصنيف في خانة النظام القديم أم النظام الجديد؟ اعرض في ما يلي نقطتين على سبيل بيان المراد من سؤالي. يقال مثلاً في تعريف النظام القديم ان المجتمع لم يكن متصوّراً، بل المتصوّر هو نظام واسع، أي نظام يشمل كلّ شيء من الاقتصاد إلى الثقافة، إلى بقيّة شؤون المجتمع. وكان القائد فيه شخصاً واحداً يدير كلّ هذه الأُمور بقدرته السياسية. امّا في الدراسات الحديثة عن النظام السياسي الحديث لاتعطي للسياسة أيّة أصالة، لأنّ كلّ شيء يجري في إطاره الخاص، ويرون ان النظام السياسي جزء من نظم أُخرى تقع في عرض بعضها الآخر. بمعنى انّه يقع إلى جانب النظام الاقتصادي، وإلى جانب النظام الاجتماعي. ويكون هو ذاته أمراً ضمنياً أي لايكون له تمثيل خارجي. لو أخذنا ماركس على سبيل المثال فهو يقول ان النظم السياسية وليدة النظم الاقتصادية. فإذا عرّفنا الموضوع بهذه الصورة يمكن القول حينذاك ان النظم الجديدة تنجز أعمالاً كبرى؛ وأحد إنجازاتها الكبرى صياغة الأُطر السياسية.

ومن الطبيعي أن يكون لها في مثل هذه الحالة تمهيدات خاصّة من جملتها أُسلوب الاستقاء من المجتمع؛ لأنّ العلاقات الاقتصادية للناخبين بإمكانها التأثير في صياغة الاتجاه السياسي إلى حدٍّ ما. وعلى أيّة حال فإن الناخب له علاقة اجتماعية من جهة وله علاقة اقتصادية وثقافية من جهة أُخرى. وحينما يكون للسياسة تأثيرها فإنّ ذلك التأثير يكون متزامناً مع تأثير العناصر الأُخرى. ومعنى هذا ان السياسة ليست عنصراً مستقلّاً يحدّد دور العناصر الأُخرى. أي لايمكن وفقاً لهذا الافتراض أن يكون لها قانون مستقل.

في مثل هذه البحوث تعرض قضيّة تخصّص التشكيلات السياسية كوزارة الخارجية والداخلية، أضف إلى أنّها ذات استقلال نسبي، أي حتّى رئيس الجمهورية لايشرف على عملها ولا حتّى القائد. والاشراف عليها يتّصف بالعمومية التامّة بمعنى انّها تدار ضمن دائرة خاصّة. وحينما يطرحون فكرة النظام الجديد، يطرحونها على أساس فرضين؛ يقولون إن النظام القديم يتّسم بالعمومية وان كلّ شيء يدخل في إطار السياسة. ويترتّب على هذا ان

الحاكم يستطيع بإرادته تحديد السياسة الاقتصادية، بل وكلّ شيء. امّا في النظام الجديد فالقضية على العكس من ذلك لأنّ الحاكم فيه يكون محكوماً بالأجهزة الأُخرى أي لمجمل النظام السياسي، ودور الحاكم يتلخّص بالتنسيق بين تلك الأجهزة. استناداً إلى هذا التفسير كُنّا قد تساءلنا فيما لو عرضنا تعريفاً واحداً للنظام السياسي بحيث ينضوي تحته كلا النظامين القديم والجديد، فأين تذهب هذه الاختلافات الجذرية؟ وإذا صار لزاماً علينا تقديم تعريفين، يجب أن نرى حينذاك أيّهما أكثر انسجاماً مع الفهم الإسلامي؟

■ أُشير هنا إلى قضية عامّة تخصّ التداخل بين البحوث السياسية والبحوث الحقوقية وعدم إمكانية الفصل بينهما، وهذا ماينجم عنه أحياناً الخلط بين هذين البحثين. فأنتم مثلاً عند محاولة ايضاح المراد من سؤالكم، تسيرون مرّة صوب البحث السياسي، وتضعون خطوة أُخرى في وادي البحث الحقوقي. أي انّكم حين الحديث عن الجهاز السياسي تدخلون في وادي الحقوق، وحينما تتحدّثون عن الدولة بشقّيها القديم والجديد انّما تتحدّثون في الواقع عن بنائها الهيكلي وهو يتعلّق بالجانب الحقوقي.

صُنِّفت الأنظمة السياسية من قديم الأيام؛ أي منذ افلاطون ومن قبله سقراط، إلى ثلاثة أنواع، وأكثر ما يطغى على التقسيم هو الصفة الحقوقية أكثر من الصفة السياسية. أي انّهم كانوا يركّزون على هيكلية وبناء النظام، لا على السلطة وكيفية ممارستها لدورها. وقالوا ان ممارسة السلطة لدورها امّا يجري وفق الاسلوب الذي كان معروفاً عند الرومان وعند الايرانيين، وامّا وفق النمط الديمقراطي الذي عرفته بلاد الاغريق.

أنتم تفترضون أن شخصاً واحداً في الأنظمة الديكتاتورية المغلقة، يمارس السلطة بكل ما فيها لوحده ويملي إرادته في الشؤون الاقتصادية وفي الشؤون الثقافية. وهذا الموضوع يتعلّق ببناء النظام وبطبيعة الحكومة. وتقف في مقابل هذا الاسلوب النظرية الجديدة التي قال بها مونتسكيو والقاضية بفصل السلطات بعضها عن بعض.

يهتم البحث الحقوقي بقضية دمج السلطات أو فصلها؛ في القديم كان هناك دمج للسلطات، امّا النظم الجديدة فيسود فيها أُسلوب فصل السلطات. إلّا ان الموضوع بالنسبة للدولة ليس هكذا. وإلّا فان القدرة التي تتحدّثون عنها منشؤها نظام اجتماعي أو هيئة اجتماعية. ولهذا السبب نحن مضطرّون هنا لترك موضوع القديم والجديد. ولكن حينما نلاحظ شيخ القبيلة يمسك بزمام الأُمور في قبيلته ويفرض سلطته على كلّ أفراد القبيلة فإنّ مثل هذا

الموضوع يعود في الأساس إلى قضية دمج أو فصل السلطات. وعلى هذا الأساس يبدو ان أصل السؤال يجب أن يدور عن الحكومة القديمة والحكومة الجديدة بدلاً من النظام السياسي القديم والنظام السياسي الجديد. الحكومة القديمة أساسها واضح وكانت تقوم على مبدأ دمج السلطات حيث ان الشاخص الأساسي الذي كانت تتّصف به الحكومات في ما مضى هو تركيز عناصر القوى والسلطة بيد شخص أو جماعة، وإن كان ذلك الشخص منتخباً وتلك الجماعة منتخبة. وهنا لانأتي على ذكر الديمقراطية، لأنّه حتّى لو كانت هناك ديمقراطية وانتخب الشعب شخصاً، فإن هذا الشخص هو الذي يملي كلّ شيء. في مثل هذه الحالة تكون دولة بالمعنى القديم الذي لايفصل بين السلطات. امّا النظام السياسي بمفهومه الجديد فيعني الفصل بين السلطات.

وعلى كلّ الأحوال تبقى قضية التقنين بمعزل عن القضايا الأُخرى، ولكنّها مع ذلك ليست بالشكل الذي يتيح لنا القول ان المسائل الثقافيّة السياسية، والمؤثّرات الجانبية في الدولة الجديدة هي التي تفرض إرادتها وتصوغ السياسة والنظام السياسي؛ لأنّه وفقاً لمبدأ الفصل بين السلطات، يفوّض الشعب أمر حكمه إلى القوّة التشريعية التي تبادر بدورها لصياغة النظام الاقتصادي والثقافي.

انظروا إلى المجالس التشريعية في العالم، هل تجدون بينها مجلساً ظلّ عمله محصوراً في إطار الجانب الاقتصادي؟ ان جميع المجالس التشريعية حرّة في أحدث الصيغ والنُظم السياسية. حتّى اننا لانعتقد بمبدأ النيابة بمعناه الحقوقي، وهذا معناه ان القوّة التشريعية لديها تخويل أو نيابة عن الشعب لتنفيذ إرادته، ولايعني طبعاً ان القوّة التشريعية تعتبر ذاتها خبيراً، وانّما تضع نصب عينها مصلحة الشعب ومصلحة البلد سواء تطابقت مع الرغبات الفردية لشخص أو جماعة أم لم تتطابق. ولتقديم الإجابة بشكل أدق، أقول:

اعتقد ان النظام السياسي بمعنى الحكومة له نمطان: قديم وجديد. والشاخص الأساسي المميّز للحكومات القديمة هو دمج السلطات وتركّز القوى. امّا النظم السياسية الحديثة فمدارها فصل السلطات وتقسيم القوى وإيجاد تعاون بينها. والنظم السياسية تتبلور عادة وفقاً لهذا النظام. وحتّى الأجهزة والمؤسسات التنفيذية التي تنفّذ سلطة الدولة بموازاة بعضها بنفس التناسب عادة.

● للدولة معنى لاينطوي على معنى النظام السياسي والحكومة. وفي مرحلة الاقتدار العالي للنظام السياسي الذي تمثّل الحكومة تجسيده العيني، يمكن إطلاق ذلك المعنى على الدولة أيضاً، ومن حيث التعريف يطلق هذا المعنى أحياناً على المرحلة التي كانت فيها الدولة موجودة والنظام السياسي بقديمه وحديثه غير موجود، من غير أن يشتمل على الدين أو غيره، في هذه المرحلة يكون هناك بناء هيكلي أصله النظام السياسي المترتّب على وجود الدولة. هذه التقسيمات يمكن اصلاحها، غاية ما في الأمر انّكم تتصوّرون هنا شيئاً ثالثاً بين الدولة بما تعنيه من قدرة عالية، والدولة التي تأتي تبعاً بمعنى النظام السياسي، تطلقون عليه تسمية الدولة. ونريد الآن معرفة حقيقة الأمر، فإن كانا كليهما فالجواب واضح.

■ لأجل الإجابة على هذا السؤال مع عدم تصوير البحث وكأنّه ذو جانبين، نقول: ان النظام السياسي وبناء الدولة التي يراد بها معنى الحكومة خاضع للتقسيم. فالتغييرات التي حصلت في الدولة بمعنى النظام السياسي وبمعنى البناء الهيكلي على مرّ التاريخ يؤكّد صحّة هذا الرأي. مثلما ان أحدث أشكال الدولة حالياً بما يعنيه من كون الدولة مؤسسة خدمية عامّة يُخرج الدولة من حالة الاقتدار. إذ اننا كنّا حتّى الآن نتصوّر الدولة وكأنّها عبارة عن قوّة شاملة ذات قدرة هائلة لايقهر بقدرتها الأفراد فقط وانّما المجموعات التي لها نصيب من النفوذ والضغط في المجتمع وترى لذاتها قدرة جزئية.

نلاحظ في أحدث النظريات المطروحة حالياً ان قضية السلطة لاتحظى بتلك الأهمية بالنسبة للدولة، وانّما المهم بالنسبة لها هو تقديم الخدمات. وهنا تكون الدولة وكأنّها شركة كبيرة تقدّم الخدمات اللّازمة للشعب، غاية ما في الأمر ان لديها من أسباب القوّة مايتناسب مع ما تقدّمه من خدمات، وتلك القوّة عبارة عن جهاز الشرطة وجهاز الجيش، أي مايعكس صور القوّة.

وعلى هذا حينما يأتي الناس إلى صناديق الاقتراع، تَنْحلّ قدرة الدولة بشكل آلي؛ لأنّ الدولة هي عبارة عن مؤسسة لتقديم الخدمات، ولكن حينما تكون في طور التشكيل لايكون لها أي معنى ويمكنها فقط أن تضع الشرطة ليتاح للمواطن الإدلاء برأيه بأمان. وفي الوقت ذاته تبدو هذه التقسيمات للأنظمة السياسية تتناول بناءها الخارجي فقط. وهنا نصل إلى الإجابة الحقيقية عن التساؤل الموجود وهو هل الحكومة الدينية بالمفهوم الذي نحمله عنها من النمط

القديم أو الجديد؟

اسمحوا لنا هنا بإلقاء نظرة على الدستور. اعتبر الدستور النظام الديني نظاماً جـديداً، واستدل على ذلك بالفصل بين السلطات وما إلى ذلك، وأكّد على هذا الأمر بقوّة. ولهذا يمكن التصوّر ان الدستور استهدف بناء دولة دينية بالمفهوم الجديد. ولكن نرى من زاوية أُخرى ان البند السابع والخمسين قد ضرب مبدأ فصل السلطات، ولا نقول ضربه بل قدّمه بصورة أدنى وصاغ له قالباً محدّداً. أضف إلى أنّه دمج السلطات الثلاث التي يُفترض بها أن تكون مستقلّة، تحت ولاية الأمر، وإمامة الأُمّة، أو القيادة حسب تعبير الدستور.

وهنا نلاحظ مسألة الدمج. أي بدلاً مـن أن تكـون الدولة شـبيهة بـالدولة بـمفهومها الجديد، نلاحظ ان الدولة هنا هي نفس الدولة التي كانت في الماضي، غاية ما في الأمر ان ثمّة نقطة هنا أدقّ من الشعرة وهي على الرغم من شبه النظام السياسي بمفهوم الإمامة ـ ونحن انّما نركّز في كلامنا على دولة الإمامة لأنّ مفهوم الدولة في النظام الديني والإسلامي هو الإمامة ـ إلّا ان الإمامة ليست حاكمية الفرد حتّى يكون هنا تركيز للسلطة، وليس فيها قطبية أو مركزية كما جاء في تعبير نهج البلاغة: «وانّه ليعلم ان محلّي منها محل القطب من الرحى» وانّما هي الإمامة التي تعود في الحقيقة للحاكمية الإلهية. ويمكننا وصفها هنا بالحاكمية الإلهية أو العامّة. وإذا انتهى بنا الأمر إلى هذا الحدّ فهو في الحقيقة لا نظام قديم ولا جديد، وانّما هناك مقولة ثـالثة حيث يمكن القول عن النظام السياسي ـ وفقاً للمفهوم الذي ذكرناه ـ ان في التصوّر الإسلامي مقولة لا صلة لها بالقديم والجديد لأنّ القضية هنا ليست قضية فرد وانّما هي قـضية القـانون المستند على الوحي الالهي. والشيء الوحيد الذي يمكن وصفه هنا هو صلاحيات الحاكم.

فالحاكم سواء كان شخص الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم أم الإمـام المـعصوم، أم النائب العام للإمام المعصوم له جملة من الصلاحيات والقـدرات نـابعة مـن: ﴿ وأطـيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم ﴾. وهذه طاعة أُخرى غير طاعة الله. ولايختص بـالنظام الإسلامي وحده. فكل مسؤولية لايمكن تحقيقها بلا قدرة. وهذه القدرة لاتعني القدرة العالية بل قدرة منبثقة عن المسؤولية نفسها. لا ملازم لها. وبمعنى آخر فان النـظام السـياسي الذي يُقصد به معنى الإمامة لايخضع لمقولة القدرة ولا المؤسسة الخدمية ولا القدرة العالية.

فإذا فُسِّر معنى الإمامة على هذه الشاكلة، يكون النظام السياسي أو الدولة التي يراد بها معنى الإمامة حينذاك مقولة جديدة، أي مسؤولية إلهية كبرى. حينما تقول هذا استاذ، وهـذا

تلميذ، فلايعني هذا انّك فوّضت الاستاذ قدرة، بل معناه ان مستلزمات الاستاذ أن تكون له قدرة على إدارة الصف. وهنا نكون في مواجهة مفهوم إسلامي آخر.

وعلى كلّ حال فنحن نلاحظ وجود نوع من المركزية في النظام السياسي بمفهومه الإسلامي وخاصّة في حكومة المعصومين عليهم السلام. عند الحديث عن النظام السياسي الإسلامي لايمكن أن نضع نصب أعيننا على الدوام عصر الغَيْبة. فالإمامة فيها نوع من المركزية في السلطة إلّا ان هذه المركزية أكثر شبهاً بالمسؤولية منها إلى القدرة والاقتدار. ومن الأمثلة الواردة على ذلك في نهج البلاغة: «والله لأسلّمنّه ما سلمت أُمور المسلمين»، وقوله عليه السلام في موضع آخر: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر» وهذا يفرض على المجتمع الإسلامي تكليفاً وهو وجوب السير في المسار الصحيح ليكون الإمام مرتاح البال من هذا الجانب ولكي يتفرّغ لاداء مهامّه. وهذا التصوّر يعكس ان النظام السياسي والامامة شيء واحد له نفس المعنى ولكنه لايتناسب كثيراً مع التعاريف المطروحة بشأن النظام السياسي القديم. وان كانت سمة المركزية فيه تشبه النظام السياسي بمفهومه القديم إلّا ان ماهيّته مغايرة له تماماً. ومعنى هذا الكلام اننا حين قلنا بإمكانية فصل أو دمج السلطات عند تقسيم أنواع الأنظمة السياسية إلى قديم وجديد، فهل نظامنا السياسي قديم أم جديد؟ فإذا قلنا بشبهه للنظام القديم فمعنى ذلك تشابههما في الماهية. إلّا ان ماهية هذا تختلف بالمرّة، إذ ان هناك ماهية ثالثة اضافة إلى التشابه الموجود.

● هل الاختلاف بين النظام السياسي القديم والجديد يتلخّص في ان ماهية ذاك قائمة على اللامركزية، أي ما يمثّل في الواقع هويته ومبادئه الأساسية. فان كان كذلك فهل يحلّ الاختلاف بما تفضلّتم به؟

■ طبعاً هناك أُمور أُخرى تستلزم الإيضاح، فهل توجد غير قضية المركزية أشياء أُخرى تسبب وجود التمايز في النظام السياسي بين مفهوميه القديم والجديد؟

● يبدو لي ان النظام الجديد يُنظر إليه كنتاج للفصل بين السلطات، أي انّه لايملك الاستقلالية بذاته بل محكوم بالأجهزة ومراكز القوى الموجودة في المجتمع. وبما ان هذه القوى متفاوتة فيما بينها، لذلك ينتهي إلى الفصل على صعيد السياسة، ويدخل إلى إطار

المؤسسات الحكومية. ولهذا السبب لايمكن الفصل بين السلطات في الأنظمة القديمة، لأنّهم كانوا ينظرون إليها كأنظمة كبرى، أي هذه نفسها كانت تحتوي في داخلها على كلّ شيء، ولكن الآن توجد إلى جانبها كرات أخرى. فالنظام الافلاطوني على سبيل المثال يجعل النظام الاجتماعي نظاماً جماعياً يشمل حتّى نظام العائلة إضافة إلى الكثير من المسائل الأُخرى الصغيرة والمهمة. ويمكن تصوّر ذلك فيما لو ان شخصاًكان خارج إطار هذا المجتمع واتخذ قراراً، تحظى جميع الأقسام ـ من الوجهة السياسية ـ بالحماية. امّا «مونتسكيو» فيقول على العكس من ذلك. فهو عندما يتحدّث عن فصل السلطات يركّز في بحثه على أن الثقافات المختلفة إذا كان لها تأثيرها في السياسة فلا مناص من الفصل بينها بسبب حاجتها إلى القوانين التي تُلبّي متطلباتها وإن كانت في شعب واحد.

■ معنى كلامكم ان تكون هناك أحزاب. وهذا شيء آخر غير فصل السلطتين التنفيذية والقضائية عن السلطة التشريعية. وعندما يتحدّث مونتسكيو عن أدلّة الفصل بين السلطات لايُشير إلى ان ذلك يُعزى إلى الطبقات الاجتماعية أو القوّة الاقتصادية، بل يقول إذا كنتم تريدون تطبيق العدالة فلابدّ من سنّ القوانين، ولابدّ ثانياً من تنفيذ القوانين، ولابدّ ثالثاً من القضاء. وإلّا إذا أردتم أن يكون هناك شخص يضع القانون، وهو الذي ينفّذه، وهو الذي يقضي فيه فعند ذاك لاتتحقّق العدالة. وهذا البحث بحث نظري عقلي، ولا شأن له بأن يكون البناء الاجتماعي قائماً على الاقتصاد أم لا، أو بمدى تأثير الاقتصاد في المجتمع، فهو لا صلة له بهذا الموضوع أساساً. فنحن إذا أردنا الحديث عن وجود المؤسسات الاجتماعية المؤثّرة في المجتمع، يتحوّل الحديث إلى فلسفة ظهور الأحزاب. ومن الطبيعي أن يقع في المجالس التشريعية ـ شئنا أم أبينا ـ تناحر بين مختلف الفئات والأحزاب ليرى كلّ منها مدى قدرته على فرض آرائه على الآخرين.

أضف إلى ان فوز حزب أو جماعة في المجلس يؤدي إلى وضع قوانين متساوية لكل البلد ويصبح الجميع سواسية. ويكون هناك قانون واحد لمن يملك قوّة اقتصادية ولمن لايملك. ويستوي أيضاً في القانون من يحمل ثقافة عالية مع من لايحمل أيّة ثقافة. لاحظ مدى قدرة القضايا الاجتماعية والاقتصادية في التأثير على صياغة شكل النظام السياسي.

ان هذه الآراء تصدر عن المؤثّرات الاقتصادية والثقافية للناخبين إلّا انّها تبقى تدور في دوامة، ويظل الرأي الأخير للأكثرية، إذ ليس من شيء يكون له الدور الحاسم. وليس المعيار

هو من يفكّر أفضل أو أسوأ. بل المعيار هو ماتريد الأكثرية قوله.

وماركس حينما يقول بهذا الرأي فلأجل وجود نظرية لديه في الاقتصاد. وقد نقلتم عن مصادر أُخرى لم أكن قد راجعتها. ولكنّي استبعد ان يوجد من يقول بأنَّ النظام السياسي نتاج للوضع الثقافي في المجتمعات، والحقيقة ليست هكذا لأنّ الحكومات تغيّر نمط الثقافات. فقد يأتي نظام مقتدر ويقلب الموازين الثقافية رأساً على عقب، ولا يخضع لثقافة معينة بل يعمل على تغيير الثقافات. وإذا كان المراد بالنظام السياسي الإدارة الجماعية فهو يشمل إدارة الاقتصاد والثقافة.

● في إميركا مثلاً نمط نظامهم السياسي هو نتاج للوضع الثقافي، ويقال ان الدولة هناك تقوم بدور المؤسسة الخدمية باعتبارها واحدة من سلطات متعدّدة، وعلى سبيل المثال ان أحد النزاعات التي وقعت بين إميركا وفرنسا كانت حول تصدير المشروبات. وفي نهاية المطاف فرضوا على الدولة الابتعاد كلّياً عن إميركا؛ لأنّ مطاليب العاملين في حقل صناعة العنب فرضت تأثيرها بواسطة الاضرابات وما شابه، وأُلغي القانون الذي كان يتعارض مع مطاليبهم، أو مثلاً في كوريا تسنّ الدولة قانوناً وقد يوافق عليه الشعب أو قد يرغم الدولة على تبديله. أو حتّى في الأنظمة القديمة كان القانون يأتي من الأعلى. في الدولة الافلاطونية كان الفيلسوف إذا وضع قانوناً لايعرفه الآخرون، كان يضخّه إليهم ضخّاً، ولم يكن يحقّ لأحد الاعتراض.

■ لاشكّ أن الكثير من القوانين التي تسنّها السلطة التشريعية لا تلقى التأييد العام. في كوريا تنظم المسيرات والاضرابات احتجاجاً على قانون العمل الذي لايحظى بقبول تلك الشرائح.

وإذا كانت هناك حالة تعارض أو حالتان فلايصحّ اتخاذها ذريعة لعدم إمكانية تدخّل الدولة في الشؤون الاقتصادية. والذين يتحدّثون بمثل هذا الكلام يلزمهم شيء أعمق من هذه المقولات والاستدلالات. يجب الإتيان بأكثر من استدلال للبرهنة على تأثير هذه العوامل كالعامل الاقتصادي والسياسي، بحيث ان ذلك البناء الذي يحمل مثل هذه القدرة العالية لايتجرّأ على التدخل.

يوجد حالياً في الغرب شيء وهو حقل الثقافة الخاصّة. الدولة لا حاكمية لها أساساً

على مجال الحقوق الخاصّة للأفراد. وهذا الأمر لايدخل في إطار القديم والجديد، بل هو تقسيم للحقوق إلى حقوق عامّة وخاصّة. فالدولة تعمل في نطاق الحقوق العامّة. في القديم كانت مصلحة الشعب تؤخذ بنظر الاعتبار أيضاً. بعض الحكّام حينما أرادوا نمط القبّعات التي يرتديها الناس، كان أحدهم يقول: ضع هذه القبّعة على رأسك بدلاً من تلك حتّى تصبح متحضّراً. وهذا تصوّر مغلوط لأنّه كان يظن ان استبدال القبّعة يؤدّي إلى تغيير المجتمع وسوقه نحو الحضارة.

ينصّ الدستور على ان الدولة قادرة على التشريع في كلّ المجالات. وهكذا الحال في الدستور الفرنسي، غاية ما في الأمر ان هناك بحثاً ثقافياً مؤدّاه ان لهم ثقافة سياسية يقولون على أساسها ان الدولة يجب أن لاتتدخّل في الشؤون الخاصّة. ثم ان فرنسا تقول بمنع الحجاب. وتبريرها لذلك ان من يرتدي الحجاب يغدو رمزاً لإعادة المجتمع الفرنسي المتحضّر مئتي سنة إلى الوراء. لاريب هنا في خطأ حساباتها وهذا شيء يبقى في موضعه. ولكن هنا حوّلت الدولة حقّاً خاصّاً إلى حقّ عام. أو نأتي نحن ونفعل العكس من ذلك ونقول ان الثياب ليست من الحقوق الخاصّة وانّما هي من الحقوق العامّة. لأنّ المرأة عندما تظهر في المجتمع بظاهر فتّان تكون كالمرض الذي يحقن في جسد المجتمع، وهذا ممّا لايحق لها، وهو يختلف عن موضوع الثقافة.

أقدمت الدولة في وقت ما على إغلاق جميع الحمّامات وادّعت ان هذه المظاهر ليست من الحقوق الخاصّة. ويمكنكم تأمّل هذا الموضوع؛ فإذا كان الاستدلال في هذا المستوى فلايعدّ كافياً ويستدعي مزيداً من الاستدلال، كالاستدلالات التي طرحها ماركس لجعل الحاكمية للاقتصاد، حيث كانوا يعتقدون مبدئياً أن للاقتصاد دوره الحاسم، وحتّى الثقافة ناشئة عن الاقتصاد.

● يُعتبر ماركس أيضاً من أنصار الدولة الحديثة حيث سلب استقلال الدولة كليّاً وجعلها تابعة لنظام يقع وإيّاه في عرض واحد. إلّا انّه يغذّيها من موضع آخر في حين ان الأفكار القديمة ليست على هذا الطراز؛ لأنّ الدولة في الأفكار القديمة هي التي تغذّي سائر الحقول الأُخرى.

■ جواب ذلك واضح وهو اننا في الفكر الاشتراكي أو الماركسي لانجد الدولة المثالية

التي نادوا بها لنرى الكيفية التي تكون عليها. لأنّ الدولة التي أُقيمت في الاتحاد السوفيتي أو البلدان الماركسية كانت كبقية الدول ذات مركزية عالية أو أسوأ منها. امّا الدولة التي تنشأ عن اقتصاد المجتمع والتي تكون بذاتها معلولة لا علّة فلم يكن لها مثال في الواقع الخارجي.

إذن لو عرض هناك سؤال هل النظام السياسي بمفهوم الإمامة يتطابق مع التعريف القديم أم مع التعريف الجديد، فلابدّ من القول اننا نرى لدولة الإمامة تعريفاً ثالثاً، على اعتبار ان الجانب الشخصي فيها ضعيف جدّاً ويغلب عليها البُعد الإلهي والجانب القانوني. وحينما نتحدّث عن الجانب القانوني فإنّ المصلحة العامّة هي الغالبة عليه لأننا نعتقد ان القوانين الالهية ناتجة عن الحسن والقبح.

● يختلف نظام الإمامة عن الدولة القوية في كيفية تلك القوّة؛ فهي هناك نابعة من البناء السياسي للشعب، وهنا من القدرة الإلهية التي تتّخذ الصيغة العمومية إضافة إلى القانون باعتباره قانوناً إلهياً. وانطلاقاً من هذه الرؤية كيف يمكن النظر إلى قضية الانتخاب في ظل ولاية الفقيه؟ والسؤال الآخر هو انّكم قلتم اننا نشبه في بناء دولتنا نظام تركيز القوّة. طيّب كيف يمكن التوصية إذا أردنا أن نوصي بشيء في الوقت الحاضر؟ هل هي نفس تلك التوصية أم شيء آخر سواها؟

■ إن ثمّة عنصراً جديداً قد دخل في دستورنا وفي نظامنا السياسي، وذلك هو التجارب الإنسانية. أي اننا استفدنا في نظامنا السياسي من الإسلام إضافة إلى التجارب الإنسانية المتطوّرة. وهذه «الاضافة» فيها بحث واسع. فهل يوجد لها أصل في تجارب الإسلام. وإذا كنّا قد أخذناها من محلّ آخر، فلماذا؟ أليس هذا شرك اختلط فيه الإسلام مع غيره؟ لقد دعا الإسلام إلى التجربة، وقال ﴿ سيروا في الأرض ﴾ وهذا لايغاير الإسلام وهو مجرّد ضمّ للملحق الذي ينطوي عليه ويحمله بين طيّاته. الإسلام لايحمل بين دفّتيه تجربة إلّا انّ فيه دعوة للتجربة.

وعلى كلّ حال هناك إضافة إلى الكتاب والسنّة شيء آخر، ألا وهو التجارب المثمرة، وهذه لها أساس في الكتاب والسُنّة. فالتجارب المثمرة في مجال بناء النظام أشارت لنا بأن الانتخاب أفضل إلّا ان الإمامة ذاتها لا انتخاب فيها، ولكن مادمنا قد نظمنا هذا البيت الشعري فلابدّ لنا من الحفاظ على قافيته. فاتجهنا صوب الانتخابات لأننا وجدناها تضمن دعائم

استقرار النظام السياسي للإمامة. ونحن لسنا مكلّفين بإقامة نظام الإمامة فحسب بل ويجب علينا صيانته والإبقاء عليه.

إذا أُريد لنظام الإمامة الاستمرار فلابدّ لنا من الاستفادة من التجارب الغنية التي تؤكّد ضرورة قيام النظام السياسي على الايمان وعلى آراء الشعب، امّا النظام الذي لايقوم على هذه الأُسس فلايكتب له البقاء. لهذا السبب رأى الكثيرون ومن جملتهم العلماء الغربيون وجود تناقض بين المادتين الخامسة والسادسة من الدستور؛ المادة الخامسة تقول بمبدأ ولاية الفقيه، والمادة السادسة تؤكّد على آراء الشعب، يقولون كيف يمكن التوفيق بينهما؟ يمكن التوفيق بينهما من ناحية ان الإسلام دعا إلى التجربة، والتجربة أثبتت ان النظام السياسي إذا أُريد له الاستمرار فلا مناص له من الرجوع إلى آراء الشعب. وعلى هذا الأساس فإنّ الانتخابات منبثقة من جوهر الإمامة، ومنبثقة من التجارب الغنية وتمنح النظام الثبات والاستقرار مع أنه قائم على نظرية الانتصاب التي تعود إلى نظرية الإمامة.

امّا إذا اعتبرنا سؤالكم على أساس نظرية الانتخاب، يكون الانتخاب حينذاك من أركان النظام السياسي. يتشكّل النظام السياسي عادةً من شيئين:

١ ـ الظروف.

٢ ـ الرأس.

ومتى ما توافر هذان الشرطان يصبح زمام الحكم بيد الولي الفقيه وتصبح بيده كذا من الصلاحيات. وعلى هذا فالنظرية المعروفة في الانتخابات ليست جزءاً ولا شرطاً في ماهية الإمامة. حالياً لايسافر أحد من طهران إلى مشهد بالعربة، وهذا ناتج عن التجربة. ولا أحد يسافر إلى مكّة بسفينة خشبية ولو فعل أحد هذا لصدق عليه انّه ألقى بنفسه في التهلكة.

امّا بالنسبة لخلافة أمير المؤمنين عليه السلام التي حصلت بالبيعة. فالقضية تبدو على هذه الشاكلة أيضاً، أي ليس لقضية الانتخابات وجود لدى أمير المؤمنين. ولكنّها عادة كانت سائدة لدى الناس باختيار الخليفة، وسار الإمام على هذه العادة. غاية ما في الأمر ان هذه العادة الذميمة أصبحت هي والحقّ على حدٍّ سواء. العادة الذميمة إذا انفصلت عن الحقّ تصبح مستهجنة كعادة الإيرانيين القدماء في عبادة النار. امّا إذا كانت تلك العادة تتماشى مع الحقّ مثل قضية الوحدة الوطنية التي كانت عادة شعبية قبل الإسلام، فهذه تتماشى مع ما دعا إليه الإسلام في ﴿ واعتصموا بحبل الله ﴾. والثقافة العامّة تنطبق أحياناً شئنا أم أبينا مع الثقافة الإسلامية.

وهنا تطابقت الثقافة الاجتماعية مع الحق الذي هو خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، وإلّا فليست في ماهية الإمامة بيعة أو انتخاب.

● الحقيقة هي أن هذه القضية شديدة التعقيد. أي بدلاً من أن يبعث الله وليّاً، يقول انتخبوا من تشاءون وانا أُنفّذ ذلك، إلّا ان المهمّ في الأساس هو الحاكم نفسه لا ولاته. إذن فهي تجربة بشرية إذا أُجريت كانت ناقضة للأصل. أي ليست القضية تماماً مثلما قلتم.

■ للديمقراطية مفهومان؛ أحدهما ان الدولة تتمسّك بالحقوق العامّة، أي مفهوم الحقوق الإنسانية. ومفهوم آخر أكثر شمولية وهو الرجوع إلى آراء الشعب، ولاسيّما ان من لايفهم الامام المعصوم حالياً لايدرك معنى العدالة في ولاية الفقيه، ويعتبر الإنسان خاضعاً للميول عادةً، ولايهضم قضية تمركز القوّة.

قد يُخدع الناس أحياناً ويُمكر بهم، ولكنّهم إذا فهموا ذلك يقاومونه. وهناك أمثلة كثيرة. وهذه تجربة قيّمة أيضاً. فنجل الشاه مع مافيه من نقص وفساد قُبل كوليٍّ للعهد، ولو كان الشاه قد مات لجاءوا بنجله من غير اهتمام بصحّته أو سقمه، وبصلاحه أو فساده، وعلمه أو جهله. لكن العالم وصل حالياً إلى نتيجة مفادها ان من يبغي الحكم لابدّ وأن يمنح المواطنين دوراً ويشركهم في الانتخابات. ولكن يبقى المعيار رأي الأكثرية وهنا تكمن المشكلة لأنّ رأي الأكثرية ليس مناطاً في الحق والباطل، ولا هو ملاكاً في المصلحة والمفسدة، ولا ملاكاً للعدالة. وهو على غرار أُصولنا العملية الموضوعة لرفع التحيّر.

لو استطاع العالم حلّ هذه المشكلة بحيث لايقع الاختلاف في موارد الاختلاف، أو إذا كانت هناك بعض الموارد تُعطى لها صيغة النظم الاجتماعي بحيث يزول الظلم الواقع على الأقليّات، باعتباره منشأ التعارض القائم بين الأحزاب. وهذا موكول للمستقبل.

وعلى أي حال أُنوّه إلى ان هذه النقطة واضحة في قضية التنصيب، وأُشير هنا إلى مقبولة عمر بن حنظلة، في هذه المقبولة يذكر الإمام ان من كان راوياً لحديثنا عليكم أن تجعلوه حاكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً. الـ«فاء» الواردة في كلمة «فانّي» تفيد التفريع، بمعنى انّه منصوب حتّى قبل انتخابكم إيّاه، وان انتخابكم صحيح لأنّه منصوب عليكم لا بمعنى ان انتخابكم إيّاه يمنحه المشروعية.

الذين يعتقدون بالانتخابات يحملون هذا القول على هذا المعنى وهو ان الامام حينما

يقول ان منتخبكم هو منتخبي ويحظى بتأييدي ؛ إذن الانتخاب شرط وأصل . إلّا اننا نفسّره على ان انتخابكم صحيح لأنّكم انتخبتم من جعلته أنا حاكماً . إذن شرعيته مستمدة من تنصيبي له لا من انتخابكم إيّاه .

● **هل هذا اخبار يفيد النصب المسبق ، أم انشاء بخصوص النصب؟**

■ ليس أي من هذين الاستدلالين صحيح . وانّما الاستدلال هو «اني جعلته عليكم حاكماً» ، ان «جعلته» هنا لا بمعنى من الآن فصاعداً ، بل الجعل بمعناه الإنشائي ، أي متقدّم على الانتخاب وسابق له ؛ أي لم أجعله بعد انتخابكم إيّاه ، بل انّه كان من البداية ، وانّكم قد انتخبتم من كان مجعولاً ومنصوباً . إذن المشروعية مستمدّة من التنصيب لا من الانتخاب .

● **هذه المشكلة الثبوتية الموجودة في نظرية التنصيب تبرز هنا بشكل أوضح من حيث ما الذي يجب عمله فيما لو تعدّد الأشخاص الجامعون للشرائط؟**

■ التزاحم هنا في العمل لا في النظرية . وحين حصول التزاحم لا نقول هذا ولي للأمر وهذا أيضاً ولي للأمر . كلاهما ولي للأمر ولكن لابدّ من انتخاب أحدهما بطريقة ما . بل يحصل التزاحم حينما يقال هذا وليّ للأمر وهذا أيضاً وليّ للأمر . كيف يمكن هذا؟ هل نقول كلاهما وليّ للأمر لكن ولي الأمر الحالي هو الذي يُعيّن بنحوٍ ما . عليكم أنتم أن تنتخبوا ، هذا لا يمنح المشروعية . فهو كالقرعة . هل القرعة بيّنة؟ وكاشفة عن الواقع؟ لا ليست بيّنة بل طريقة عملية ولا تعطي صفة الشرعية . وهكذا الحال هنا . أي ليس ولي الأمر المنتخب هو صاحب الصفة الشرعية ، ومن لم يُنتَخب لا شرعية له . لا ، ليس الامر كذلك .

وعلى كلّ الأحوال فإنّ النظرية الافلاطونية هي السائدة ، لأنّ أكثرية المجتمع غير متخصّصة . فالمجتمع المتوثّب بحاجة إلى النخبة،النخبة التي يجب أن يكون زمام الحكم بيدها .

الاسلام والنمط القديم والحديث للدولة

حوار مع :

د. محمد جواد لاريجاني *

● هل لديكم تعريف للنظام السياسي أو الدولة يمكن إطلاقه على الدولة الدينية وغير الدينية، قديماً وحديثاً؟ وماهو تصوّركم عن النظام السياسي؟

■ أ ـ كانت الحكومة أو النظام السياسي أو النظام المدني موضوع دراسة فلسفية وعلمية وفنية من العهد اليوناني القديم. فعلم السياسة أو فن السياسة لايُعنى كثيراً بماهية الحكومة، بل يبدأ بواجبات الحكومة ثمّ يتناول أطروحة أكفأ الأساليب في اداء هذه الواجبات. امّا الفلسفة السياسية فموضوعها الأصلي ماهية الحكومة. واستناداً إلى ما لدينا من تصوّر عن ماهية الحكومة فانّ باستطاعتنا تحديد واجباتها. أو بعبارة أخرى ان البحث الفلسفي في ماهية الحكومة، له في علم السياسة استخدام أساسي.

ب ـ النقطة الثانية الواجب ذكرها عن تعريف الحكومة هي المغالطة التي يقدمها «الانثروبولوجيا» أو علم دراسة الإنسان. فالكثير من العلماء في هذا الحقل يصلون إلى تقديم نموذج يوضّح مراحل تطوّر الحياة الجماعية لبني الإنسان. ولمّا كانت للحاجات الأساسية

* عضو مجلس الشورى الإسلامي، واستاذ جامعي.

للإنسان ـ في هذا النموذج ـ دور أساسي في بقائه، انطلق بعض علماء السياسة من هذه النقطة مباشرة إلى مبدأ علم السياسة واعتبروا الحكومة مسؤولة عن توفير جملة من متطلباته الأساسية. وبما ان هذا النوع من فهم الحكومة ينسجم مع المنهج العقلي «الليبرالية»، فقد حظي بالاهتمام، في حين لا يمكن من الوجهة العلمية بأي نحو كان مدّ جسر مباشر من الانثروبولوجيا إلى الواقع العملي.

ج ـ بناءً على ان الحياة في المجتمع السياسي الذي يخضع لسيطرة الحكومة ـ وبغضّ النظر عن ماضي التطوّر البشري في الحياة المدنية ـ تعكس في الحقيقة نوعاً من دخول الفرد في العمل الجماعي، فان للبحوث الفلسفية والعلمية في مجال السياسة نتائج قيّمة.

وبعبارة أخرى يجب أن نلتفت على الدوام إلى ان الفرد هو الذي يختار دخول الحياة الاجتماعية طواعية، ولا ينبغي أن تكون الحوافز المختلفة والقويّة لهذا العمل، حجاباً يغطّي على حقيقتها الإرادية. وخلاصة القول هي ان الحياة في المجتمع المدني (السياسي) تمثّل نوعاً من العمل الجماعي. وهذا يفتح أمام الباحث باباً مهمّاً ليخطو لاحقاً على طريق سبر أغوار ماهية الحكومة.

د ـ تبعاً للمنهج أعلاه، نعرّف الحكومة أو المجتمع المدني بما يلي:

«المجتمع المدني تجمّع فاعل تكون فيه العقلانية أساساً للعقلانية الشاملة». وهذا التعريف، وان كان توضيح مفرداته يستلزم بحثاً مسهباً، إلّا اننا نستطيع عرض النقاط التالية بحيث تسمح بإعطاء فهم أوّلي عنه.

أوّلاً: ان التجمّع الفاعل يتطلّب ركنين: العقلانية الأساسية التي هي البناء الذي يقوم عليه عمل ذلك العامل. والنظام المسيطر على تلك الجماعة. العقلانية الأساسية ذات طابع رسمي. أي ان لأساسه المعلن فاعلية في المسوغات والأهداف، والاجراءات.

ثانياً: ان العقلانية الأساسية قد تكون جزئية أو شاملة. مثلاً في أية شركة زراعية أو تجارية، وهي نموذج للتجمّع الفاعل، تتمثّل العقلانية الأساسية في انتاج الأفضل، وبيعه بأعلى قيمة، هذه عقلانية جزئية. امّا العقلانية الشاملة فتأتي في أعقاب النضج الحقيقي للعاملين. ومتى ما تألّفت جماعة من أجل غرض كهذا وخضعت لنظام معيّن، انبثق عنها مجتمع مدني. وسبب ذلك ان «المدينة» في رأي أرسطو هي سمو التجمّعات البشرية، ومحل ظهور أرقى أنواع الفضائل الإنسانية.

ثالثاً: ان الكمال الحقيقي للإنسان رهين بماهية العقلانية الأساسية. ترى الحضارة القائمة على الليبرالية مثلاً ان الانسان والعالم لم يخلقا لغرض معيّن. ولهذا لاتوجد فيها صورة كمالية معيّنة لسعادة الانسان. في العقلانية الليبرالية يجب توفير ظروف النضج الإنساني، وقد تقع مثل هذه الظاهرة. ولكن ما هي تلك الظروف؟ ان ظروف النضج الإنساني هي الحرّية؛ أي أن تكون لبني الانسان أقصى مايمكن من الحرية ليعملوا ما يشاءون. والمبدأ الوحيد الذي يقيّد حرية الفرد هو «الاضرار» بفرد آخر. و«الاضرار» في تفسير المذهب الليبرالي قد يكون في النفس أو في المال أو المادّة، وسلب الإرادة فبه ضروري.

مثلاً حينما نسلب مال شخص نكون قد حرمناه التصرّف فيه، هذا مثال للاضرار. امّا إذا دعا فرد شخصاً إلى داره، وطلب منه الإتيان بفعل قبيح، وأتى بذلك الفعل؛ فليس في مثل هذا العمل «اضرار» بالغير لأنّه غير مسلوب الإرادة. وهذا على وجه الدقّة هو السبب الذي يجعل حرية الرأي جديرة بالطرح في الحضارة الغربية بنحو مطلق (على المستوى النظري على أدنى الاحتمالات)؛ لأنّ التعبير عن المعتقدات السقيمة حتّى إذا انتهى إلى شيوعها في المجتمع وقاد الناس إلى ارتكاب القبيح، لايعدّ مصداقاً للضرر لخلوّه من سلب الإرادة.

رابعاً: يرى الإسلام ان الإنسان (والعالم) لم يخلقا عبثاً ﴿ربّنا ماخلقت هذا باطلاً﴾. الإنسان يبتغي بلوغ السعادة، وقد حدّد له الباري تعالى أطراً لنيل بغيته هذه. ونضوج الفرد يعني بلوغه (أي سيره نحو) السعادة.

هـ ـ يُستفاد من التعريف الذي قدّمناه للمجتمع المدني ان الواجب الأساسي للحكومة التي تتولى النظم والسيطرة على هذا التجمّع، هو: تمهيد الأرضية لتكامل أفراد المجتمع. وبناءً على هذا فكل مايخدم تحقيق هذا الهدف يمكن ادخاله ضمن واجبات الحكومة.

من الطبيعي ان مبدأ «الكفاءة» يمكن تحديده عبر نمط عمل ومدى فاعلية الحكومة. ووفقاً لهذا المبدأ: «على الحكومة أن تستخدم أنجح الأساليب في انجاز عملها». وبما ان جهاز الحكومة له أركان ثلاثة: القيادة، ونمط اتخاذ القرار، وآلية العمل؛ تأتي قضية الكفاءة في الأركان المذكورة سوية. وعلى صعيد العمل يحدّد للحكومة اطار العمل الذي ينبغي لها السير في حدوده.

● كم نوعاً من النُظم السياسية يمكن تحديده أو تصوّره في نظر علم النماذج (Typology)؟

■ المهم هو اعطاء الأسس التي يمكن وفقاً لها احصاء أنواع الحكومة. وبناءً على تعريف ماهية الحكومة الذي أوردناه في سياق الإجابة على السؤال الأوّل يمكننا تقديم نوعين من الأسس في معرفة نمط الحكومة.

استناداً إلى الأساس الأوّل: يصبح نوع العقلانية الشاملة محوراً لتمايز الحكومات. كالحكومة الإسلامية، والحكومة الليبرالية، والحكومة الماركسية وما إلى ذلك. ووفقاً للأساس الثاني تكون كفاءة الحكومة هي ملاك التنوّع، كأنواع النُظم الغربية القائمة في ظل المذهب الليبرالي، والملكية الدستورية، والبرلمانية، وما شابه ذلك. وسنشهد في المستقبل ان شاء الله ظهور نماذج مختلفة من الحكومة الإسلامية (القائمة على أساس الكفاءة) في الحضارة الإسلامية.

● هل ان تقسيم النُظم السياسية إلى نوعين: قديم وجديد، أو تقليدي وحديث، تقسيم أساسي وجوهري؟ وإذا كان الجواب بالايجاب يرجى بيان الأسس والخصائص والهيكل العام لكلا النظامين.

■ كلّا؛ فهذا النمط من التقسيمات يستهوي المؤرّخين، ولكنه لايحظى بأيّة أهمية في الفلسفة السياسية أو علم السياسة. وقد تترتّب عليها فوائد تعليمية أحياناً.

● هل النظام السياسي ـ من وجهة نظر الدين ـ مطلوب لذاته أم لغيره؟ وهل ذو صفة موضوعية أم منهجية؟ ولماذا؟

■ انطلاقاً من التعريف الذي عرضناه للمجتمع السياسي، تكون المشاركة في المجتمع المدني نابعة من الرغبة في بلوغ الكمال الحقيقي (السعادة)، وهو على هذا الأساس ذو صفة منهجية بالنسبة للفرد.

● كيف تقيّمون العلاقة بين الدين والدولة الحديثة؟ وهل النظام السياسي كما يُفهم اليوم مقبول من وجهة نظر الدين؟ وما علاقة الدين بـ«السيادة الوطنية»؟

■ أ ـ تكون علاقة الدين بالدولة عن طريق العقلانية الأساسية، وتزداد الصلة بجوهر ذلك الدين شدّة أو ضعفاً، أو تتحقّق في الواقع الخارجي.

ب ـ السيادة الوطنية يمكن النظر إليها من جانبين ؛ الأوّل : سيطرة نظام الحكم على الشعب ، وهذا من أركان التجمّع الفاعل . والثاني : هو الحدود الطبيعية لذلك التجمّع من حيث الأعضاء ومن حيث الجغرافية . وفي هذا السياق تحكم المصلحة والواقع العملي على الضرورة الذاتية .

في الجانب الذاتي لكل حكومة عنصر مقوّم يدعى الأرض . ويمكن أن نفترض اننا سنشهد في المستقبل ظهور حكومات لا أرض لها .

● **ماعلاقة الحدود الجغرافية بقبول الانتماء الوطني والحضاري وحقوق المواطنة بالدولة الإسلامية ؟**

■ راجع المقالة المنشورة في العدد الثاني من مجلة « الحكومة الإسلامية » .

● **هل بالإمكان أن تكون السياسة واحدة من أبواب الفقه ؟ وماهو تعريفكم لفقه السياسة أو فقه الدولة ؟ وكيف تنظرون لأهم موضوعاته ومسائله ؟**

■ طبعاً لست في موقف يتيح لي صلاحية الإجابة عن هذا السؤال . لكن ما بامكاني أن أقوله كمراقب هو ان الفقه يتكفّل ببيان حدود واجبات الأفراد ومسؤولياتهم باعتبارهم أشخاصاً « فاعلين » . فإذا افترضنا « التجمّع الفاعل » صورة مكبّرة للفرد الفاعل ، أمكن حينذاك السؤال عن حدود تكاليف التجمّعات الفاعلة . ويمكن اعتبار الدولة من أكمل وأهم التجمّعات الفاعلة . ويتسنّى عن هذا الطريق تسمية الموضوع الذي يدرس حدود تكاليف هذا التجمّع الفاعل باسم فقه السياسة .

لم يكن ما أوردته في اجابتي عن هذا السؤال إلّا مجرّد فكرة أوّلية من قبل مراقب لم يقتحم علم الفقه الشريف ، بل هو مجرّد مقلِّد .

● **ماهي العلاقة بين فقه السياسة ، وفلسفة السياسة وعلم السياسة ؟**

■ أ ـ القضية الأساسية للفلسفة السياسية هي سعادة الإنسان ، وتنتهي من هناك إلى جوهر الحكومة ومشروعيتها . قد يبدو هذا الفهم قديماً إلى حدٍّ ما ، وفلاسفة السياسة الجدد يستخدمون كلمة « التكامل الإنساني » بدلاً من كلمة السعادة ، ويجعلون ماهية الحكومة محوراً لاهتمامهم .

وفي كلّ الأحوال قليلاً ما تتطرّق بحوث الفلسفة السياسية لجانب المشروعية. ومنهجهم في ذلك هو ما يُعرف بـ« المنهج العقلي الصرف » الذي يوجب على الفيلسوف اتباع مبادئ واضحة ويقينية وبلوغ نتائج خاصّة عبر استدلال صريح وشفّاف. وحتى المنهج الديالكتيكي (الذي غدا فيما بعد أساساً للمسلك النقدي) لا يشذّ عن هذه الخاصّية.

هذا المنهج يضع حدوداً للفلسفة السياسية، ويجعلها عملياً ذات سعة محدودة تقع خارج نطاقها الكثير من القضايا. (كالقضايا المتعلّقة بمدى فاعلية وكفاءة النظام السياسي).

ب ـ يركّز علم السياسة على مسألة الكفاءة، ويتناول دراسة وتقييم الهيكل التنظيمي للحكومة. ومع ان للتجربة دوراً فاعلاً في علم السياسة، إلّا ان ماهية هذا العلم تُعنى بالفهم التاريخي حتى وإن كان يستشرف المستقبل. وان مايسمّيه ماكس فيبر بـ« الفهم الغائي » أو « الفهم المعنوي » للأحداث، قريب جدّاً من المفهوم الذي نحمله نحن عن « الفهم التاريخي ».

وأفضل توضيح في هذا المضمار قدَّمه ر. ج. كولينغ وود (Colling Wood). (راجع كتابه المسمّى The Idea of History).

ج ـ هناك صلات وثيقة بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة. وأهمّ حلقات الاتصال بينهما هو إعطاؤهما مفهوماً « وظيفيّاً » (Functional) للحكومة، وهو مايفرض على المتخصّص في علم السياسة أن يسعى من بعد ذلك إلى دراسة طرق « الكفاءة ». وعند ترجيح نظام على آخر يبقى المجال مفسوحاً أيضاً لتدخل الفلسفة السياسية ولكن لا بمعنى الانخراط في علم السياسة.

يمكننا اعتبار علم السياسة ذا وحدة في الموضوع والمنهج على الرغم من ماهيّته « الشائكة المعارف » (Inter - disciplinary).

د ـ لفقه السياسة تأثير أساسي على علم السياسة، ويدخل في التفاضل بين الأنظمة على وجه الخصوص. ولعل المفهوم الأوسع للفقه يمتد ليشمل ميدان العلاقة بالفلسفة السياسية. لكننا إذا بحثنا في المعنى المتداول واعتبرنا الفقه كفيلاً ببيان الحدود والتكاليف، كان له حينذاك صلة وثيقة بعلم السياسة، بل ان المجال يغدو متاحاً أمامه للانخراط فيه.

الإسلام والنمط القديم والحديث للدولة

حوار مع :

د. حسين بشيريه*

● اسمحوا لنا بافتتاح هذا الحوار ببحث النقاط المهمّة التي يجري التركيز عليها عادةً عند دراسة الفوارق بين الدولة قديماً وحديثاً، والتي تتلخّص في الاعتقاد السائد بأن الدولة الحديثة وريثة الحداثة، والحداثة بذاتها تنطوي في بُعدها الفلسفي على ثلاثة مبادئ:

المبدأ الأوّل: الاتجاه الدنيوي أو العلماني. وفقاً لهذا التصوّر تتركّز أهداف الدولة والسياسة العصرية على تحقيق أهداف دنيوية.

المبدأ الثاني: الاتجاه الفردي الذي يعني المزيد من التأكيد على النزعة الفردية. وأهمّ النتائج المستقاة من الاتجاه الفردي هو مبدأ أصالة الحرية ازاء الواجب، أي أولويّة الحرية على التكليف.

المبدأ الثالث: هو الاتجاه العقلي، وفُسّر هذا المبدأ العقلي على أنّه نوع من العقل التكنولوجي أو العقل المادي، ولايقصدون بالعقلانية هنا العقل بجميع أبعاده، أي ليس العقل الذي يقول به افلاطون أو ارسطو أو اوغسطين، بل هو نوع من العقل الذي يتخذ كأداة أو وسيلة.

---

* استاذ العلوم السياسية في جامعة طهران.

وخلاصة القول هي ان الدولة العصرية أو الدولة الحديثة دولة ذات ثلاثة أسس: الاتجاه الدنيوي (العلماني)، الاتجاه الفردي، الاتجاه العقلي.

تترتّب على هذه الأسس الثلاثة في الدولة العصرية نتائج وتبعات، احداها في الجانب الحقوقي أو الحقوق الأساسية، هو حقّ الحرية؛ ثمّ حق الملكية؛ ثم الجانب الاقتصادي. والعنصر الآخر الذي ينبثق عنها ويحظى بأهمّية فائقة هو «الموضوع» (Subject) الذي يفصل البحث في موضوع الدولة من عالم الغيب إلى الذهن، وهذا العنصر هو العقل أو أداة التفكير الذهني.

وعلى كل حال إذا أردنا اعتبار هذه الأصول أركاناً للدولة الحديثة، وهي أركان الحداثة أيضاً، ففي مثل هذه الحالة تختلف الدولة العصرية عن الدولة القديمة اختلافاً شاسعاً لأنّها؛ أوّلاً: تصبح دولة غير دينية، ومادية إلى حدّ بعيد وذات طبيعة دنيوية، وتتقلّص فيها سلطة الدولة، ويضمحل تماماً دورها وقدرتها على توفير السعادة الفردية. والآن هل يمكن في رأيكم اعتبار هذه المبادئ أسساً للدولة العصرية؟ وإذا كان ذلك ممكناً فما هي نقاط ضعف وقوّة هذا التحليل؟

■ لقد نظرتم إلى موضوع الدولة العصرية من وجهة نظر فلسفيّة إلى حدٍّ ما. والصورة التي قدمتموها عن الحداثة صحيحة جدّاً. وتبرز إلى جانب هذا البحث قضية وهي: إلى أي مدىً تحقّقت على أرض الواقع الصورة التي نرسمها عن الحداثة تحت عناوين النزعة العقلية، والنزعة الفردية، والنزعة الدنيوية؟ أو كما يقال إلى أيّ حدّ تقدّم مشروع الحداثة هذا ونال نصيبه من التطبيق، مثلما لم يتحقّق هذا المشروع بأتمّه على أصعدة أخرى، وبقي مجرّد اطروحة مثالية؟ أم ان هذه النقطة ذاتها تصدق على الأمور التي نعتبرها اليوم دولة عصرية؛ لأننا نواجه ظواهر متداخلة لازال يتواصل بين جنباتها الماضي الموروث، وان هذه الدولة العصرية لم تتبلور صيغتها على أساس هذه الاطروحة المثالية بشكل كامل.

وعلى هذا الأساس نواجه في علم السياسة، وفي علم الاجتماع السياسي ظواهر باسم الدولة الحديثة لاتتسق تماماً مع الاطروحة المثالية في التجديد. وهي تمثّل بالنتيجة ظواهر أكثر تعقيداً ويجب الكشف عن كيفية تبلور هذه العناصر التقليدية أو السابقة لزمن الحداثة مع العناصر التي أفرزتها الحداثة في هذه الدول. لنأخذ على سبيل المثال قضية توفير الرفاهية. فكما تعلمون ان «فوغو» بحث جذور هذا الموضوع في القوّة الكنسية ويعتقد انّه يعكس نوعاً من بسط سلطة الكنيسة التي ظهرت على نحو توفير الرفاهية. إذ كانت السعادة أمراً اخروياً

بينما أضحت اليوم شيئاً دنيوياً. وآليات الضبط التي تملكها الكنيسة من قبيل نظام الاعترافات المعقّد الذي ظهر في أنماط جديدة لايختلف كثيراً في رأي « فوغو » عن نفوذ رجال الدين.

اذن اعتقد ان النقطة التي وقع عليها اختياركم صحيحة تماماً ونحن يجب أن نعرض لظاهرة تداخل الدولة الحديثة لنرى مدى تعقيد هذا الواقع العيني بمعزل عن الصورة التي نحملها في أذهاننا عن التجديد بمعناه العام.

● رغم قولنا ان مشروع الحداثة لم يتحقّق بحذافيره، ولكن هل يمكن من حيث التعريف قبول هذه الأسس الثلاثة، أم تجب إضافة أشياء أخرى إليها؟ إذا تسنّى لنا أن نقدّم في هذه الدراسات تعريفاً للدولة العصرية أوّلاً، ثم لنرى بعد ذلك هل إن دولتنا عصرية أم تقليدية.

■ يمكن من وجهة نظر علم الاجتماع إضافة دول أخرى وان بدا الأمر ذا صلة بالنزعة العقلية، ولكنّها في الوقت ذاته مؤشّرات معيّنة؛ مثلاً اريد الإشارة عبر هذه الدراسة إلى تمركز قوى الضغط في تكوين الدولة العصرية وهو ما أشار إليه « فيبر ». أحد المؤشرات الأساسية التي ذكرها « فيبر » هي كيف تركّزت وسائل الضغط. أي إلى جانب رأي « ماركس » في تمركز الانتاج، يعتقد « فيبر » ان هذا المؤشر قد يعدّ دلالة على الصفة الرأسمالية، وليس مؤشراً على الدولة العصرية.

وعلى هذا يجب معرفة كيف يؤدي تمركز أدوات الضغط إلى تهيئة مقدّمات نشوء الدولة العصرية. طبعاً يمكننا ربط قضية الاتجاه نحو البيروقراطية بأهمية الوسيلة التي أشرتم إليها.

اذن لو أردنا التحدّث في هذا الموضوع بشكل أوسع من وجهة نظر علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي، يجب أيضاً العثور على تفريعات لهذه العناصر الثلاثة التي أشرتم إليها لتتضح الأمور بدقة، وإلّا فانّي أقرّ بهذه الأسس الثلاثة.

● هل تعلمون تعريفاً للنظام السياسي أو الدولة يمكن اطلاقه على الدولة الدينية وغير الدينية قديمها وحديثها؟

■ كل تعريف للدولة نجده في الفكر السياسي لابدّ وأن يشملها بشكل عام. مثلاً هناك تعريف « فيبر » الذي يقول فيه: « الدولة تعني احتكار القوّة أو السلطة المشروعة لنفسها في المجتمع ». وعلى هذا المنوال، يضمّ هذا التعريف الدولة الجديدة والقديمة؛ الدينية منها وغير

الدينية.

وهناك تعريف لمفكرين آخرين، وهو : «الدولة أعلى إرادة يجب أن تصبّ سائر الإرادات في مسارها».

وعلى هذا يندرج في سياق هذا المفهوم مفهوم الحاكمية والتقنين والسلطة وتطبيق القوانين. امّا التعريف الذي يقدّمه بعض المثاليين فهو انّ: «الدولة مؤسّسة لتأمين المنافع العامّة أو يجب أن تكون كذلك».

والدولة في هذا التعريف أكبر من مجرّد مشرِّع، وأكبر من سائر القطاعات الأخرى في المجتمع المدني، وهذا يعني ان الدولة هي المؤسسة التي تنظر إلى المصلحة العامّة. وهذه قاعدة لاتستثنى منها الدولة القديمة والجديدة، أو الدولة الدينية وغير الدينية.

امّا التعريف الذي قدّمه أخيراً مذهب أصالة المنفعة فيقول: ان الدولة كسائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى تؤدي سلسلة من الأعمال والحلول العلاجية، ولا شأن لها أساساً بإيجاد التلاحم في المجتمع، بل تهتم بحل النزاعات الاجتماعية والانسجام مع الظروف المستجدة. وهذه المهام تؤديها جميع الدول بدرجات متفاوتة من خلال مؤسسات مختلفة.

قد تختلف طبيعة المؤسسات، إلّا ان الإجراءات العلاجية هي نفسها، ويجب أن تؤديها الأنظمة التقليدية والأنظمة الحديثة على حدٍّ سواء. وعلى هذا الأساس أعتقد أن هذا السؤال يتصف بشمولية كافية لاستيعاب كل مذهب، كما ويتضمنها أيضاً كل تعريف للدولة.

● أيعني هذا عدم امكانية القول ان اتباع المذهب الفومني والادريكالتي حينما يعرِّفون الدولة في العصر الحديث من قبيل وصفها بالإرادة العليا، أو المؤسسة التي تؤدّي مهمّة التلاحم والترابط الذي يتجسّد معناه في هذا العصر، أليست هذه التعاريف يمكن اطلاقها أساساً على الدولة من النمط الكنسي الذي كان سائداً في الصين؟

■ بما ان الدولة القديمة كانت الصلة فيها وثيقة وقريبة بين الدين وكيان الدولة، لذلك لم تكن الممارسات التي تنهض بها المؤسسات الكنسية في اتجاه خلق الترابط، سياسية تماماً.

● ولكن كان ينظر إليها على أنّها سياسية.

■ ينظر إليها على انّها سياسية؟ هذا هو ذات الموضوع الذي يبحثه آلتوزز تحت عنوان «المفاصل العقائدية للدول». والمؤسسات الثقافية ومن جملتها المؤسسات الدينية ليست في

معزل عن الدولة في أي موضع كان، وحتّى في الدولة الحديثة. ويمكن دراستها بصفتها وسائل عقائدية وأدوات لإيجاد التلاحم والنظام والتعادل. ويحصل عادة نوع من التوجه المشترك بين المؤسسات الثقافية ـ الدينية ومؤسسات الدولة في عهد الاستقرار، ويعود إلى حصول الترابط إلّا في حالات الاختلاف والتعارض بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الثقافية، وهو مايبحث عادةً عند دراسة التحوّلات والانقلابات.

● استناداً إلى فرضيّتكم في ان الدول ذات صفة متداخلة، وليست هناك أيّة دولة تحقّقت فيها الحداثة بحذافيرها، وما من دولة زال عنها الطابع التقليدي تماماً، يمكن القول اذن بما ان الدولة القائمة حالياً كلّها ذات طبيعة متداخلة، اذن فالطابع التقليدي والأفكار الحديثة موجودة فيها إلى جانب بعضها. فكيف يمكننا والحالة هذه وصف بعض الدول بصفة الدولة الدينية وبعض الدول الأخرى بصفة الدولة غير الدينية، ونقول على سبيل المثال ان دولة كالجمهورية الإسلامية التي توجد فيها أيضاً مؤسسات ديمقراطية، هي دولة دينية، ودولة أخرى كفرنسا أو ما شابهها والتي يحظى الدين فيها بقدرة كبيرة ـ وهي دولة يتمتع فيها المذهب الكاثوليكي بمكانة مهمّة ـ بأنّها دولة علمانية؟

■ هذا صحيح تماماً. هنا يعود الحديث عن أفكار «ماكس فيبر» ثانية. فهو يتحدّث عن الدولة التقليدية، والدولة الحديثة، والدولة القائمة على حكم الشخصية الفذّة، ومراده من ذلك أن أمامنا ثلاثة أنواع من العوامل ولكن يجب أن نرى أيّ العناصر هو الغالب فيها. من البديهي ان النظام القائم على الشخصية الفذّة يكون للعناصر التقليدية دور فيها، وكذا الحال في الأنظمة الديمقراطية. في الأنظمة التقليدية ـ كالنظام القاجاري على سبيل المثال ـ يجب ان نرى مدى العناصر الحديثة التي وجدت طريقها إليه.

وعلى هذا الأساس يجب معرفة الصفة الغالبة للعنصر الذي يهبها المشروعية. وهل المعيار في ذلك هو العقد الاجتماعي، أم القبول العام، أم هو مبدأ آخر أبعد من العقد الاجتماعي؛ كالأحكام الدينية أو الكتاب السماوي. هنا يقول «فيبر»: يمكننا تشخيص النظام السياسي الغالب من خلال الوضع الاجمالي لذلك النظام. واستناداً إلى الرأي الذي يقدّمه «فيبر» في النظام الديمقراطي، فإن العنصر الغالب فيه هو العقد الاجتماعي، ولا مكان فيه للحسب والنسب والإرادة الشخصية للحاكم أو الرعية؛ بل هو نمط من الوفاق والتعاقد والواجبات والحقوق المتبادلة التي قد لاتنفّذ في عالم آخر.

إذن فالأنظمة السياسية تتكوّن من تركيب متداخل معقّد. ولأجل أن نتعرّف عليها يجب ان نحدّد نمطاً من المثال، وبعد ذلك نصنّف العناصر الإجمالية وفقاً له.

● **هذا يعني ان الدولة الدينية ليست هي الدولة التي يحكمها المتديّنون أو رجال الدين، بل هي الدولة التي تستمدّ مشروعيتها من العناصر الدينية أكثر من غيرها.**

■ يجب معرفة الظروف التي يتحقّق فيها النظام الديني. إذا أقمنا في القرن العشرين نظاماً دينياً، من الطبيعي أن تفرض الظروف الاجتماعية والاقتصادية على الدولة عناصر غير دينية. وعلى هذا الأساس فالنظام مركّب متمازج. ونفس التركّب الذي يشاهد في التقليد والتجديد، يُشاهد هنا أيضاً. تلاحظون النظام في بريطانيا مثلاً والذي يُعتبر من أحدث الأنظمة، كم فيه من العناصر التقليدية من قبيل المَلَكية للذكور وما إلى ذلك.

● **يعني فقدت صفتها الغالبة إلى هذا الحدّ بحيث لايمكن القول ان نظامها تقليدي. وكل نظام يقوم الآن، أو كان قائماً من قبل لابدّ له أن يأخذ بنظر الاعتبار أكثر عناصر الدولة الحديثة؛ كالتأمين الاقتصادي، والرجوع إلى آراء الشعب، والاهتمام برضا العامّة، وكذلك وسائل الاعلام، والكثير من المسائل الأخرى. وإذا كانت لهذه العناصر الغلبة على نظام ما كيف يتاح لنا القول ان هذا النظام نظام ديني، أو إذا لاحظنا الدولة الدينية تنفّذ هذه الأعمال يتغيّر الكلام ولاتوصف الدولة الدينية بأنّها قديمة، بل نعتبرها دولة قديمة بسبب مجموعة من العناصر الدينية. أي هل اننا خرجنا من تعريف الدولة التقليدية في البحث، أم اننا مانزال متمسّكين بذلك التعريف للدولة؟ ومعظم حديثي في هذا المجال يتعلّق بالجمهورية الإسلامية.**

■ ثمّة قضية عامّة عليك أن تضعها نصب عينيك وهي ان التقليد إذا ما أصبح تقليداً عن وعي لايعود حينذاك تقليداً بمعنى الكلمة. أي اننا إذا عدنا إلى ذاتنا وقصدنا بالذات تجديد ماهو تقليدي واعطائه طابعاً حيّاً وصفةً عقائدية لايمكن عند ذاك تسميته باسم التقليدي بشكله التام. وعلى هذا لا أتصوّر وجود دولة تقليدية في الظروف العصرية. وما الأنظمة التقليدية إلّا ظواهر حديثة تماماً، وقد ظهرت نتيجة لبعض التغييرات.

النقطة الأخرى هي: ان الدين يتعامل مع المقدّسات، والمقدّسات لاتخضع للتجديد وإعادة النظر فيها. نعم قد يقع تجديد طفيف لكنّه على كل الأحوال لايمس بالمقدّسات.

وحتّى لو أعدنا النظر أو فكّرنا في عمق تلك المقدّسات، ولكن بقيت من بينها نواة واحدة لا تخضع للتجديد ولايجد العقل البشري أي سبيل إليها، ولا يتمتّع أصلاً بصلاحية عمل كهذا، فالدولة في مثل هذه الحالة تُعتبر دولة دينية من حيث الأساس.

النُظم الحديثة تخضع برمّتها لإعادة النظر وليست فيها أيّة نواة مقدّسة يتمسّك بها الأفراد. نحن في الجمهورية الإسلامية مثلاً لانستطيع سَن قانون في مجلس الشورى الإسلامي يتعارض مع ما حرّمه الإسلام. ولكن في البرلمان البريطاني سُنّت قوانين ضد الكثير من التقاليد. ومعنى هذا انّه لا يبقى شيء لايمسّه التغيير. وإلى جانب هذا يلاحظ أيضاً ان الاستفادة من مرافق الدولة الأخرى يتّخذ طابع الأداة والوسيلة. المشاركة السياسية مثلاً موجودة في جميع الدول، ولكن في الأنظمة الدينية بما ان لها نظامها الخاص فهي تتّخذ صيغة أخرى، وسن القوانين أيضاً لابدَّ وأن يسير وفق نمط آخر.

وعلى هذا الأساس يتّضح ان هناك وجوهاً مشتركة ولكن ينبغي أن يُلاحظ كيفية استعمالها في اطار هذه النقطة المركزية. قد تحصل أحياناً مشاركة سياسية أو يسمح بنشاط الأحزاب السياسية إلّا أنّها تصبّ في مسار المقاصد الأساسية للنظام.

● في رأيكم كم نمطاً يوجد للأنظمة السياسية من حيث علم النماذج (Typology) ؟ وماهي ملاكات مثل هذا التقسيم ؟

■ اعتمدت في علم النماذج أو علم الأنماط ملاكات مختلفة لتقسيم الأنظمة السياسية، ومن جملة الملاكات القديمة هو الملاك العددي، أي حكومة المذهب الواحد والمذاهب المتعدّدة. والملاك الآخر هو أكثرية الشعب وهو ما يشكِّل أساس النظام الديمقراطي.

هذا التقسيم في علم نماذج الأنظمة السياسية لايكاد يفي اليوم بالغرض. هناك مثلاً أنظمة الحزب الواحد التي تختلف كثيراً عن بعضها الآخر من حيث مبناها العقائدي كالدكتاتوريات الفاشية والشيوعية. وكذلك التقسيم القائم على فكرة النظام الذي يخدم العموم والنظام الذي يخدم الخصوص، هذا أيضاً ليس له ملاك عيني وخارجي، ويبقى رهيناً بعقيدة الحكّام.

ما مِن نظام يدعي عدم الديمقراطية. وحتّى أشدّ الحكومات استبداداً لاتثير مثل هذا الرأي.

الملاك الثاني الذي ظهر في تاريخ الفكر السياسي هو ملاك داخلي يُعنى بالعلاقة بين

الأجزاء، ويهتمّ بسلطات الدولة وكيفيّة تعاملها مع بعضها وإشراف كلّ واحدة منها على عمل الأخرى. واستناداً إلى هذا أصبح تفكيك السلطات ملاكاً في تقسيم الأنظمة السياسية. وهذا التقسيم مشابه طبعاً إلى حدّ بعيد لتقسيمات ارسطو القديمة. هل تفصل فيه السلطات؛ كأن تفصل السلطة القضائية عن التنفيذية أم تدغمان سوية. حينما تدغمان يصبح أمرهما شبيهاً بالتقسيم. وإذا حصل فُصل بينهما؛ بشكل نسبي أو مطلق يكون حينها التقسيم وفقاً للأنظمة الرئاسية، والأنظمة البرلمانية.

من الطبيعي أن الملاك مفيد في معرفة ذات النهج السياسي، إلّا أنّه لا يشخص الأنظمة السياسية. مثلاً هناك اليوم أنظمة برلمانية، وإن كانت تختلف عن بعضها في وجوه أخرى. هذا التقسيم نلمسه بوضوح في الأنظمة السياسية الحالية. ولكنّه يبقى قاصراً عن بيان الماهية العامّة للنظام السياسي. ولهذا فالملاكان اللذان عرضتهما من ذي قبل لهما صفة داخلية، وهما عدد الحكام، وطبيعة علاقة الحاكم والمؤسسات الأخرى. ولكن من حيث الرؤية الاجتماعية الأدق أضحت علاقة النظام السياسي بالمجتمع ملاكاً في تصنيف الأنظمة السياسية.

وهذا الموضوع يعنى بالنظر في طبيعة تلك العلاقة؛ هل هي علاقة من جانب واحد؟ وهل الأحكام تصدر من الأعلى إلى الأدنى بدون وجود أي ردّ فعل من الأدنى والمجتمع منفعل تماماً، أم لها في المقابل دور في اتخاذ القرارات؟ ولهذا السبب بات هذا التقسيم شائعاً اليوم لتمييز النُظم الديمقراطية عن غيرها. لكن هذان النمطان لا زالا على هيئة شعارات مثالية.

هناك نظم مختلفة في العالم الثالث فيها برلمانات، ومؤسسات سياسية وحتّى أحزاب إلّا أن دورها في نقل الآراء من الأدنى إلى الأعلى صوري صرف. ولا تلعب دوراً فاعلاً ومصيريّاً. وبناءً على هذا، يمكن هنا أيضاً ـ وكما تفضّلتم ـ أخذ مجموعة العناصر بنظر الاعتبار ورؤية الموضوع الذي ترسو عليه هذه العلاقات المتبادلة.

هناك أيضاً تقسيم آخر وهو التقسيم المعروف باسم «فيبر» والذي يُعتبر تقسيماً من الخارج أيضاً لكونه يبحث عن مصادر مشروعيّته. وعلى هذا الأساس فالأنظمة التقليدية على العموم هي الأنظمة التي تعتبر مشروعيتها قائمة على التقاليد القديمة كالحسب والنسب والأسرة والقرابة. والأنظمة السياسية الحديثة المبنيّة على أساس العقد الاجتماعي وإيجاد مصادر جديدة.

هذه هي الأسس المعمول بها في تقسيم الأنظمة السياسية.

● إلى أيّ حدّ يمكن دقّتها وعدم دقّتها. مرادي من ذلك اننا حين استخدام بعض الملاكات في التقسيم تواجهنا مشكلة وهي اننا نخلط بين الدين والتقاليد غير الدينية ثم نضع الخليط الناتج في مقابل التفكير الجديد، في حين اننا لا ننظر إلى الدين كمجموعة غير فكرية كما تبلور عبر التاريخ، وهذا ما يتحدّث عنه «فيبر». بل ان الدين يتألّف من مجموعة فكرية يستتبع في أعقابه سلسلة من النُظم الاجتهادية ـ التربوية. وهذا يعني ان الدين مدعوم بعقلانية بعيدة المدى. أردت من خلال هذا البحث الذهاب إلى ماهو أبعد من هذا ليتّضح مجال الرؤية أمامنا حول ما إذا كانت الدولة الدينية التي نتحدّث عنها تختلف كثيراً عن الدولة التقليدية التي يتحدّثون عنها.

■ هناك نقطة أو نقطتان بشأن هذا الموضوع. الأولى: لا يقصد «فيبر» انّ الدولة الحديثة هي الدولة المطلوبة.

● ولكن مراده من ذلك الدولة الحديثة في اوربا. هذا صحيح ولكنّه لايدافع كثيراً عن النمط التقليدي.

■ لابدّ من أخذ هذه القضيّة بنظر الاعتبار وهي ان الدولة الحديثة التي يقصدها «فيبر» تختلف عن الدولة الحديثة التي يقول بها الآخرون. فقد أجريت في هذا المضمار دراسات موسّعة من بعد «فيبر». وكما ذكرتم فإنّ الدولة أو النظام السياسي التقليدي هو شيء آخر غير سيادة الدين وسيادة الأب وملوكية الأب.

● ننظر حالياً للنظام الحديث من زاوية التفاؤل البعيد عن الواقع، ونقول ان الدولة الحديثة تستند في أساسها إلى تحقيق النظام الذي يشتمل على العناصر الثلاثة: النزعة الدنيوية، والاتجاه الفردي، والمنهج العقلي. وهذه العناصر حين تدخل في نظام ما تتنامى فيه سيادة الشعب بشكل أوسع، وتقود نتائجه إلى تحسين صورة الدولة الحديثة إلى حدٍّ ما. وهذا هو أساس التفكير الذي يعرضه «كوبر». ولو اننا حذفنا معنى الدولة الحديثة من هذه الدولة وقدّمنا تعريفاً للدولة الدينية، نجدهما مختلفتين مع بعضهما.

وعلى هذا الأساس، ما هي العلاقة في التعريف بين الدولة الدينية التي نعرّفها نحن والدولة الحديثة القائمة على تلك الأسس الثلاثة؟

■ الذين قدّموا نظرية الدولة الجديدة، وضعوا هذه الأركان الثلاثة نصب أعينهم. وإذا

نظرنا إلى الوضع الذي عرض لاحقاً نلاحظ انّه جزء من افرازات هذه الدولة، وتختلف عنها اختلافاً شاسعاً. إذا لاحظتم هذين الوضعين لوجدتم اختلافاً عميقاً بينهما وبين الدولة الدينية وفقاً لأي تعريف للدين سواء تعريفهم هم، أم تعريفنا نحن.

مسار التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي وقعت في الغرب منذ القرن السادس عشر ـ على أدنى الاحتمالات ـ كانت ذات صفة لا إرادية؛ أي لم يكن في حسبانهم انّهم سيبلغون تلك المرحلة التي تفجّرت خلالها الطاقات وازدهرت الفلسفة الجديدة. وهذه بأجمعها تمثّل في الواقع عناصر متعدّدة لحقيقة شاملة تشكّل هذا المسار التاريخي. والدولة أيضاً تؤلّف أحد العناصر في هذا المسار العام وتجري في سياقه طبعاً بدون وجود تناسق في حركة عناصر التاريخ. فظهر تارة النظام المطلق الذي يتنافى كليّاً مع الاتجاه الفردي، وظهر عبره أيضاً النظام الليبرالي الذي يرفع شعار المساواة.

وقد وقع هذا كلّه عبر مسار تاريخي طويل وتدريجي، ولكن ليس على وتيرة واحدة، امّا نحن فننظر إليه الآن بوعي وبخبرة تاريخية. وأنا لا أعتقد ان النزعة الفردية والعلمانية والقومية ظهرت في الدولة الغربية عن طريق الصدفة، بل ان لها جذوراً تاريخية عميقة.

● صحيح انّها تبلورت بمرور الزمن، وتظافرت العناصر الجزئية مع بعضها الآخر في تكوينها، ولكن ينظر إليها اليوم كمبحث نظري وفلسفي. فهل يعتبرونها ماهية للدولة الجديدة أم لا؟

■ يشار عادة إلى هذه العناصر في إطار بحث الحكومة الدستورية التي تُستخدم في مقابل الدولة المطلقة قديماً. هناك كتاب ألّفه «اندرولين» في باب الدولة، وقد ترجمته إلى اللغة الفارسية وهو يشير فيه إلى مثل هذه العناصر. ومرادي هنا الإشارة إلى أنّ الذين يبحثون في المواضيع الفلسفية يشيرون إلى مثل هذه النقاط. بينما يرى الباحثون في حقل علم الاجتماع السياسي أموراً أخرى في الدولة ويؤكّدون عليها. ومن الطبيعي ان وصف الحداثة لابدّ وأن يأخذها جميعاً بالحسبان؛ أي أن يضع في حسبانه العناصر المتعلّقة بالسلطة، وبالمؤسسات السياسية، وبالشرعية السياسية وكذلك البحوث الفلسفية من أجل أن يتسنّى لنا تعريف الدولة الحديثة على اعتبارها ظاهرة شديدة التعقيد.

● وفقاً لهذه الرؤية يبدو أن للنظام الحديث مهاماً يستطيع النظام الديني أن يؤدّيها بالكامل. ربّما يمكن افتراض ان الشكل الخاص الموجود الشائع في الدول الغربية ويُلبي حاجات الناس في مجال التعليم والثقافة والاقتصاد، لم يعد ظاهراً من الخصائص الفريدة لهذه الفلسفة الحديثة، بل قد يتاح بلوغها في ظل نظام ديني باسلوب آخر أي من خلال اجراء بعض التمهيدات. وفي مثل هذه الحالة لايقتصر هدفنا على بلوغ بعض النتائج. وماهي الضرورة التي تفرض علينا حتماً النظر إلى تلك الأسس في إطار نظام حديث؛ لأننا في المحصلة النهائية نبتغي نظاماً صالحاً ومفيداً سواء كان قائماً على العلمانية أم على الفلسفة الإلهية؟ فهل تعتقدون أساساً بوجود تناقضٍ بين الفلسفة الإلهية وهذه المهام؟

■ لقد أصبحنا منذ مدّة في إطار نظام عالمي، والكثير من العناصر التي لدينا الآن في الجمهورية الإسلامية كالانتخابات والمجلس وما إلى ذلك ليست في الحقيقة ظواهر إيرانية أو محلية، بل انّها ظواهر شاعت منذ فترة طويلة في كل الأرجاء. فقد تبلور منذ العهد القاجاري وحتى قيام الثورة الإسلامية، نظام حديث في إيران، ونحن لم نهدم ذلك النظام وتلك الدولة بل حفظناه. فنحن اذن لانستطيع انتزاع هذه العناصر من نظرية الثورة الإسلامية. غاية ما في الأمر اننا كنّا في مجابهة مع تلك المؤسسات.

وانطلاقاً من هذه الرؤية نكون نحن وَرَثة للأنظمة السابقة. وهذا بحدّ ذاته تعبير عن انّ النظم السياسية ليست ظاهرة بسيطة بل هي نتاج لنظام سياسي متأثّر بالتقاليد التاريخية لبلده، وبمتطلبات الوضع العالمي. لو افترضنا مثلاً امكانية القول ان نظام ستالين كان نتاجاً للنظرية الماركسية، ولكن في الوقت ذاته يجب رؤية تأثيرات القيصرية أيضاً، لأن هؤلاء ـ أي الماركسيين ـ كانوا ورثة للقياصرة ولم يستطيعوا محو الثقافة القيصرية. وإلى أيّ حدّ أصبحت الماركسية مقبولة؟ ولو طُبّقت الماركسية وفقاً لتفسير القرن العشرين لكان الفارق شاسعاً.

ومعنى هذا ان أي نظام سياسي يتبلور في أي عهد من العهود لابدَّ وأن يكون متأثّراً بعوامل مختلفة جداً، وقد يكون أحدها سبباً لمشروعيّة تلك الايديولوجية أو ذلك النظام. ونظام الجمهورية الإسلامية الذي تبلورت صيغته حالياً في إيران جاء نتاجاً لتأثيرات مختلفة كثيرة منها: التقاليد الإيرانية، وسنن النظام السياسي في ايران، والعقيدة والايمان، وأشياء أخرى. هذه العوامل كلّها ساهمت في اعطاء الحكومة شكلها الحالي هذا.

● هذا يعني انّكم تفصلون مسألة صراع الأقوام في بناء الدولة عن الصراع السياسي بين التقليد والتجديد، وترجعون ذلك إلى العناصر التاريخية بمعنى أن كل قوم يصوغون دولتهم وفقاً لذوقهم الخاص. وهم حتّى عند بنائهم لدولتهم الحديثة، يشيّدونها بما يتلاءم وطبائعهم وثقافتهم الخاصّة. في حين توجد نظرية أخرى تقول: ان هذه السمات في الدول الغربية ذاتية التجدّد، ولايمكن بناء الدولة الحديثة بدون الانفصال عن التقاليد القومية والموروث الديني. وبعبارة أخرى لايمكن بناء الدولة الحديثة بالتقاليد. ويبدو لي ان مؤدى كلامكم هو اننا نستطيع بناء دولة حديثة ولكن على أساس تجاربنا التي تعود في جذورها إلى الثقافات العالمية؟

■ الدولة الحديثة لاتعني دولة الحداثة. ويجب التمييز بينهما؛ الدولة الحديثة معناها الدولة المعاصرة. والدولة المعاصرة تطبق مجموعة من المهام.

● هذا يعني انّها نتاج للحداثة أيضاً؟

■ بعضها خليط متمازج؛ من قبيل الصورة التي تشكّلت فيها البرلمانات والأحزاب السياسية في الهند، والعلاقة التي ظهرت بين نظام الطوائف ونظام الأحزاب والبرلمانات. وقد كان للتقاليد أثرها في ارساء أسس المؤسسات الديمقراطية في هذا البلد. وإذا نظرنا إلى الغرب ذاته نجد ان ما يُعتبر حداثة كان في الحقيقة تقليداً قديماً؛ فالنزعة الفردية في الايديولوجية الغربية لها جذور في المعتقدات المسيحية. ومرادي من هذا الكلام هو الإشارة إلى أن الأنظمة السياسية ظواهر بالغة التعقيد وينبغي البحث عن العناصر المكوّنة لها في جوانب ومواضع عديدة.

● توجد في الواقع نظرتان إلى الدول: نظرة منطلقها علم الاجتماع، ونظرة أخرىفلسفية، ويستشف من التعابير التي ذكرتموها وجود نوع من التعارض بين هاتين النظرتين. ففي النظرة المنطلقة من علم الاجتماع السياسي يكون التداخل مقبولاً. بينما في البحوث الفلسفية نحل المسائل على الصعيد النظري ولكن حينما ندخل في إطار علم الاجتماع نلاحظ وجود هذا التداخل. بمعنى اننا في المرتبة السابقة، أي في الفلسفة السياسية اكتفينا بأقل المقدّمات غير هذه الأهداف التي لم تتحقّق حالياً في هذا المورد. أي كلّما أكثرتم من المقدّمات من الناحية الذهنية والنظرية، يكون التداخل من حيث علم

الاجتماع السياسي أقل. أي يصبح التقارب أقل. ثم اننا إذا قللناه إلى أدنى ما يمكن يجب أن يصبح في مرحلة الوجود الخارجي أكثر تقارباً. أو بتعبير آخر، ثمّة رأيان من وجهة نظر الفلسفة السياسية: أحدهما قولهم ان الدستور اناء يتوقّف على ما نملأه بـه. بـينما يـقول آخرون: انه كان مقدّمات غير منسجمة مع الشرع أساساً. يبدو من المناسب أن نـخوض في هذين الميدانين، ونجزّئ كلّ منهما على حِدة ونرى مكانهما من وجهة نـظر الفـلسفة السياسية من جانب، ومن وجهة نظر علم الاجتماع السياسي من جانب آخر.

يبدو اننا نحاول دائماً في بحوثنا الفلسفية اصطناع مُثُل خالصة وقوالب أصيلة. ثم اننا بعد أن نضع هذين النموذجين إلى جانب بعضهما نصل إلى مرحلة من التناقض؛ فنقول امّا هذا وامّا ذاك. أي اننا نقدّم وجهاً واحداً من نظام معقّد له وجود خارجي ونقول هذا هو معنى الدولة الحديثة. ثمّ نقدّم وجهاً آخر ونقول هذا هو معنى الحكومة التقليدية. أو حتّى اننا لا نكلّف أنفسنا مشقّة البحث في الجانب الثاني، وننتزع منه الأوّل، ثمّ ننسب عكسه أو نقيضه المنطقي إلى النظام التقليدي. اريد الآن معرفة رأيكم في هذا المضمار.

■ نستطيع ثانية الحديث عن مسألة التقابل بين الدولة الحديثة والدولة التقليدية، تقع الأولى في طول التاريخ والثانية في العرض الجغرافي. فحينما نتحدّث عن النظام التـقليدي ونقصد به النظام الذي كان قائماً في القرن الخامس الميلادي أو الهجري نراه يختلف عن النظام التقليدي في القرن العشرين. هذان النظامان يسمّى كلّ منهما نظام تقليدي ولكنّهما لايعطيان معنىً واحداً. النظام التقليدي في عصرنا الحاضر ينطوي بين جنباته على عناصر من الحداثة وهو متأثّر بها. وبناءً على هذا لايوجد في العصر الحديث دولة تقليدية بمعنى الكـلمة. مـثلاً حينما يتحدّث الماركسيون عـن الأدوار التـاريخية يـقولون ان نـظام الاسـتثمار فـي العـهد الرأسمالي يتّخذ أسلوباً مغايراً تماماً لسائر العهود.

ولهذا السبب يبدو لي من المهم فصل هاتين المقولتين. فالبحث الانتزاعي فـي حـالة الدولة الحديثة والتقليدية قد يكون ذا فائدة كبرى من حيث الاستدلال، ولكن إذا كان بحثنا في الاطار التاريخي وعلم الاجتماع، يجب القول حينذاك ان الدولة التقليدية الصرفة لايمكن أن يكون لها أي وجود، وانّما هي تركيب من العناصر التي تدخل في بنائها. ومع هذا يمكننا القول ان ما يعنينا في هذا الصدد هو المؤشّرات التي تتصف بها الدولة الحـديثة والدولة التـقليدية. واعتقد ان الموضوع لابدّ وأن يعود إلى بحث المقدّسات؛ أي إلى مجالات لايمكن الخـوض فيها. فكلّما كثرت المجالات التي لايباح الخوض فيها ـ في أي نظامٍ كان ـ فـهو نـظام أكـثر

تقليدية، وكلّما قلّت فيه تلك المجالات اتجه نحو الحداثة.

امّا عن سؤالكم الذي قلتم فيه: ان النظام الديني من الممكن أن تكون له معانٍ مختلفة. فيجب القول ان هناك تعاريف مختلفة في هذا الباب.

قد يكون المراد من النظام الديني تارة مجرّد تطبيق الأحكام من خلال استخدام أساليب جديدة، وقد يكون المراد تارة أخرى ليس مجرّد تطبيق بل لابدّ وان يكون الأشخاص ذاتهم متدينين أيضاً.

النوع الآخر هو أن تكون السلطة السياسية بيد العلماء، وفي هذه الحالة يكون للدولة وللأحكام الشرعية تعبير خاصّ قد لايتطابق مع تعابير العلماء الآخرين. وعلى كل الأحوال أتصوّر ان وجود مجال مقدّس لايمكن المساس به أو إعادة النظر فيه يعتبر ملاكاً للنظام التقليدي والديني.

● في الحقيقة لايمكن تقديم جواب واحد عن السؤال المعروض بشأن علاقة الدولة الدينية بالدولة الحديثة، بل تتعدّد الإجابات بتعدّد النظريات الموجودة، سواء في ما يتناوله علم الاجتماع السياسي، أم في بعد الفكر السياسي.

■ طبعاً هناك وجه مشترك بينهما لأن في الدولة الدينية ـ على كل حال ـ قانوناً عاماً يحكمنا ونحن منقادون له، ولا يمكننا تغييره أو التصرّف فيه.

● ما الفارق بين الدولة الحديثة أو العصرية، والمعاصرة؟

■ الدولة العصرية هي الدولة التي تلتزم بالأركان الثلاثة. ولكن قد توجد في العصر الجديد دولة معاصرة ولكنّها دولة غير عصرية. ولكن بما انّها خاضعة لتأثير المذاهب العالمية فلابدّ اذن من وجود عنصر من الحداثة في الدولة المعاصرة.

● هناك سؤال مهم يأتي دوره هنا وهو ان النظرة العلمية التجريبية البعيدة عن الدين لاتعنى أبداً بقضية الصحيح والسقيم، أو الحقّ والباطل، والقيم ونقيضها، فهل يرى أصحاب هذه النظرة عدم إمكانية تحقيقها، أم عدم أهمّيتها؟

■ إحدى خصائص النظرة العلمية الحديثة هي التأكيد على عدم وجود ملاك لتمييز الحق عن الباطل، وان مفهوم الحق والباطل يمكن الحديث عنه في أطر تاريخية ثابتة فقط.

نحن الآن لم نتعمّق في الفلسفة السياسية. فالبحث في الغايات الأساسية لحياة الإنسان هو الملاك في الحكم. ولازال مفهوم الحرية ملاكاً في التفكير الفلسفي السياسي. ولكن في الدراسات العلمية، وفي علم الاجتماع هناك تأكيد على وجوب فصل هذه المباحث عن بعضها. كما عرضت في هذا الباب انتقادات كثيرة؛ فما كان يقال عنه في ما مضى حق وباطل أضحى اليوم علمياً وغير علمي، إلّا أنّ ذلك لم يغيّر من حقيقة الأمر كثيراً. فحينما يقال علم فالمراد به الحقيقة. وهنالك طبعاً جدل كثير بشأن العلم والحقيقة.

صلاحيات الحاكم وسلطاته

الشيخ محمد مهدي الآصفي*

في تحديد صلاحيات الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة يجب أن نعلم أنّ الحاكم يملك كافة الصلاحيات التي يملكها النبي صلى الله عليه وآله وسلّم او الامام في مجال الحكومة والادارة.

وليس هناك اختلاف في الصلاحيات التي يملكها النبي صلى الله عليه وآله وسلّم او الامام فيما يتصل بالحكومة والصلاحيات التي يملكها الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة.

فما يجوز للنبي صلى الله عليه وآله وسلّم والإمام من التصرف في أموال المسلمين، وتكليفهم بما تتطلبه المصلحة الاسلامية من عمل فيما يتعلق بشؤون الحكومة والادارة، يجوز للحاكم الاسلامي في عصر الغيبة من دون تفاوت.

فيحق للحاكم أن يفرض ما تقتضيه المصلحة الاسلامية من الضرائب على أموال المسلمين، كما يحقّ له أن يدعوهم الى الجهاد أو الدفاع عن حريم الوطن الاسلامي، او الدخول في سلك الاعمال العسكرية للتدريب والتهيؤ للحرب.

أو اي شيء آخر تتطلبه المصلحة الاجتماعية، وإن كان ذلك يؤدي احياناً إلى التضييق

---

* فقيه واستاذ في الحوزة العلمية في قم.

على بعض الافراد بصورة فردية، أو مصادرة حرياتهم في بعض القضايا التي تتعلق بالمصلحة الاجتماعية.

فان للمصلحة الاجتماعية الاولوية على حق الفرد في الحريّة، كما أن للمصلحة الاجتماعية الاولوية إذا ما تعارضت مع المصلحة الفردية. وحق الفقيه في ممارسة هذه الاعمال في عصر الغيبة ينحدر من حق النبي والامام في ذلك في عصر الرسالة والامامة.

فان الادلة التي تثبت ولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلّم والامام فيما يتعلق بمهام الدولة والحياة الاجتماعية، تثبت ذلك للفقيه الحاكم في عصر الغيبة من دون فرق. واذا كان الأمر كذلك فإن من الطبيعي جداً أن تنتقل كافّة الصلاحيات والسلطات التي كان يملكها النبي أو الامام فيما يتعلق بالولاية والحكم الى الفقيه الحاكم في عصر الغيبة.

هذه من ناحية، ومن ناحية أخرى فكما يملك الحاكم في عصر الغيبة صلاحيات النبي صلى الله عليه وآله وسلّم والامام فيما يتعلق بشؤون الولاية والحكم كذلك يجب على المسلمين الانقياد للحاكم والطاعة له، كما كان يجب للرسول واولي الامر من قبل.

فان وجوب طاعة النبي واولي الامر في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم»[1] لم يثبت للنبي واولي الامر ـ الأئمة عليهم السلام ـ الا من حيث ولايتهم على المسلمين.

فان طاعة النبي واولي الامر في الآية الكريمة لا تعني طاعتهما فيما يبلغان من احكام الله وشرائعه. فان هذه الطاعة هي طاعة لله وليست طاعة للنبي واولي الامر.

وطاعة النبي واولي الامر هي الانقياد لهما فيما يتوليانه من شؤون الولاية العامة، وفيما يأمران به من الجزء المتغير من النظام، الذي يملك أمره الحاكم، ويقرره حسب ما تقتضيه المصلحة الاجتماعية، وفي ضوء من الاحكام الثابتة من هذا الدين.

واذا كان الامر كذلك، وكان وجوب طاعة الرسول واولي الامر من ناحية ولايتهما على المسلمين، فإنّ تولي الفقيه للحكومة الاسلامية عند ما يكون بصورة مشروعة، يقتضي وجوب طاعته والانقياد له بالملاك المتقدم نفسه من دون تفاوت.

ولسنا نريد ان نغض عن قيمة النبوة او الامامة، ونجعلهما في مستوى واحد مع حكومة الفقيه وولايته، فان النبي صلى الله عليه وآله وسلّم او الأئمة عليهم السلام بالاضافة الى ولايتهم على المسلمين ومكانتهم من الحكم الاسلامي يمتازون عن سائر الناس بما خصّهم الله

تعالى به من قربه ورضوانه.

وسوف نستعرض فيما يلي اهم الادلة على صلاحيات الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة وسلطاته، التي ذكرنا انها نفس الصلاحيات والسلطات التي يملكها النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أو الامام فيما يتعلق بشؤون الولاية والحكم. وهذه الادلة على ثلاثة اصناف.

١ ـ أدلة التنزيل

٢ ـ الادلة العامة في الولاية

٣ ـ أدلة اخرى.

١ ـ ادلة التنزيل

ولا نحتاج الى أن نبحث كثيراً عن الادلة التي تدل على تنزيل الفقهاء منزلة النبي والائمة فيما يتعلق بشؤون الحكم والادارة.

فقد وردت جملة من الاحاديث الصريحة في هذا التنزيل كقوله عليه السلام « العلماء ورثة الانبياء». وقوله عليه السلام « اللهم ارحم خلفائي » حيث اعتبر الفقهاء خلفاء له.

وان هذه الوراثة والخلافة ظاهرة في الحاكمية والسلطان التي هي من شؤون النبي صلى الله عليه وآله وسلّم والامام، فان الحيثية التي يمكن فيها الوراثة والخلافة من شؤون النبي والامام، والتي تفهم من كلمة الوريث والخليفة هي الولاية والحكم.

وان كلمة الخليفة والوريث لو كانت ترد على نحو (علي خليفتي) أو (علي وريثي) لما كنا نتعدى في فهمها مسألة الولاية والحكم.

فاذن هذه النصوص الشرعية الواردة في شأن الفقهاء صريحة في تنزيل الفقهاء منزلة الانبياء والائمة فيما يتعلق بالحكم والولاية، واعتبارهم حكاماً بعد الأئمة المنصوص عليهم، في عصر الغيبة، من قبل الله تعالى.

والاسلام حينما ينزل الفقهاء منزلة النبي في الحكومة والولاية لابد ان يمنحهم نفس الصلاحيات والامتيازات التي منح الأئمة من حيث هم حكام وولاة على الناس.

فمن دون انتقال هذه الصلاحيات الى الحكام المسلمين لا يصح أن يقال لهم ورثة وخلفاء للانبياء.

فأدلة التنزيل إذن، وحدها كافية للحكم بأن الصلاحيات والامتيازات الشرعية التي

اثبتها الشارع للنبي والائمة من حيث هم حكام وولاة على المسلمين تنتقل للفقهاء من بعدهم ممن يلون امر الامة ويحكمونها.

٢ ـ الادلة العامة في الولاية

وبالاضافة الى أدلة التنزيل وردت نصوص اخرى صريحة في حق الفقيه في الحكم وصلاحياته في مجال الولاية والحكم، وهي نصوص ذات دلالة صريحة ـ من حيث المجموع ـ في اثبات ولاية الفقيه وصلاحياته وسلطاته، فيما يتعلق بالحكم والولاية. وذلك كقوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله» وقوله عليه السلام: «مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه». وغير ذلك من النصوص الصريحة في ذلك.

٣ ـ ادلة اخرى

ولا يقتصر الدليل في صلاحيات الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة على ما تقدم من النصوص.

فمع غض النظر عن هذه النصوص لايسعنا ايضاً الا ان نقول بوجود هذه الصلاحيات للحاكم الاسلامي في عصر الغيبة.

فإن طبيعة التشريع الاسلامي طبيعة حاكمية تدعو الى اقامة حكم اسلامي، وليست مسألة الحاكمية غريبة عن طبيعة هذا الدين ومناهجه، وإنما هي شيء من صميم هذه الرسالة وجوهرها.

وإذن فلابد أن يمنح التشريع الاسلامي للحاكم الاسلامي هذه الصلاحيات في مجال الحكم والادارة والولاية.

فليس من الممكن ان يمارس الحاكم الاسلامي في حكومة اسلامية قائمة بالفعل مهام الحكم والادارة دون أن تكون له هذه الصلاحيات. فليس الحاكم الاسلامي كالحاكم الديمقراطي يستمد سلطانه وسلطاته من الامة. فان النظرية الاسلامية لا تعترف بمثل هذا السلطان للامة، ليس فيما يتعلق بقضايا الحكم والادارة وحسب وإنما في كل شأن آخر من شؤون الفرد والمجتمع.

وإذا لم يكن للامة ان تمنح الحاكم الاسلامي مثل هذا السلطانفي الحكم والادارة فلابد ان يكون التشريع الاسلامي قد منح الحاكم هذه الصلاحيات ليتأتى له أن يمارس مهامه في الحكم والادارة ويضطلع بمسؤوليته في تنسيق الحياة الاجتماعية وتطوير المجتمع والعناية بسلامته واستقراره.

وهذا مما يؤيد شرعية صلاحيات الحاكم فيما تتطلبه مهمة الحكم والولاية.

نصوص فقهية

وهناك جمع من الفقهاء يذهبون الى وجود مثل هذه الصلاحيات للحاكم الاسلامي في عصر الغيبة.

يقول الشيخ النائيني عند البحث عن مقبولة عمر بن حنظلة وارتضاء دلالتها على ولاية الفقيه: «فان الحكومة ظاهرة في الولاية العامة. فان الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسوط»[٢].

ويقول في موضع آخر: «وبالجملة المقصود من اثبات الولاية للفقيه هو اثبات ماكان للاشتر وقيس بن سعد بن عبادة ومحمد بن ابي بكر ونظرائهم رضوان الله تعالى عليهم. ولا اشكال في أنه كان لهم اجراء الحدود واخذ الزكوات جبراً والجزية ونحو ذلك من الامور العامة، فراجع»[٣].

سلطات الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة

١ـ سلطة الافتاء:

لاشك من ناحية فقهيه في صلاحية الفقيه للافتاء. وهو القدر الذي يتفق عليه الفقهاء.

وقد وجدنا فيما تقدم من النصوص ما فيه الدلالة الكافية على ذلك، ولا نحتاج الى إعادة الاستدلال مادامت المسألة موضع اتفاق الفقهاء.

ونعني، بالافتاء استخراج الحكم الشرعي من ادلته وهو ما يسمى بعملية الاستنباط والاجتهاد.

ومن الطبيعي أن هذه العملية ليست تشريعاً، وليس لأحد حق التشريع، وأنما للفقيه

فقط حق ممارسة استخراج الحكم الشرعي من مصادره وأدلته، دون أن يضيف اليه أو ينقص منه شيئاً.

وحق الافتاء حق عام لعامة الفقهاء الذين تتوفر فيهم شروط الافتاء، ولا يتعين الافتاء في واحد من الفقهاء الذين تتوفر فيهم شروط الافتاء كما ذكرنا ذلك في الحكم.

ولا مانع من أن يتوزّع المسلمون في التقليد على عدد من المجتهدين، فتقلّد كل طائفة منهم مجتهداً فيما يتعلق باحكامه وتكاليفه.

وليست الفتاوى التي يصدرها المجتهد نافذة على غير مقلديه. اذن فليس توحيد الفتوى ووحدة المجتهد المفتي شرطاً في الدولة الاسلامية، كما لا يجب على المسلمين تقليد الحاكم الاعلى، ولا تنفيذ فتاواه، لو لم يكونوا مقلديه... وانما يجب عليهم تنفيذ ما يصدره من احكام في شرح يمر علينا قريباً.

٢ـ سلطة القضاء:

واما السلطة القضائية فلا خلاف بين الفقهاء في انها من شؤون الفقهاء وسلطاتهم ولا نريد ان نستعرض النصوص الشرعية التي تمنح الفقهاء هذا الحق مادامت المسألة غير خلافية بين الفقهاء..

وكما يملك الفقيه الحق في القضاء بين الناس فيما يختلفون فيه، كذلك له الحق في ممارسة الاعمال التي تتعلق بالقضاء كاخذ المدعى به من المحكوم عليه وحبس الغريم والتصرف في بعض الامور الحسبية كحفظ مال الغائب والصغير وغير ذلك من شؤون القضاء.[٤]

وكما لم يكن الفتوى خاصاً بواحد من الفقهاء، وإنما كان يحق لكل فقيه جامع للشرائط أن يمارس الافتاء، كذلك القضاء ومتعلقاته يحق لكل فقيه ممن تتوفر لديه شروط القضاء أن يمارسها ويعمل في حقلها.

ولكن لما كان القضاء من المسؤوليات الهامة في الدولة، وكان تتوقف عليها سلامة البلاد واستقرارها، وكان جهاز القضاء من اهم الاجهزة واكثرها حساسية؛ كان من الضروري ان تشرف الدولة على تنظيمها وتنسيق أجهزتها، وكان من حق الحاكم في ظرف وجود سلطة إسلامية حاكمة أن يتولى الاشراف على سير القضاء في البلاد وينصب ويعزل القضاة في

الاطراف، كلما استدعت الحاجة. وبذلك يدخل القضاء بشكل من الاشكال تحت اشراف الحاكم ونظره.

ولا نريد الخوض في تفصيلات البحث عن سلطة الفقيه القضائية وحدود هذه السلطة. فإن بامكان القارئ ان يرجع في ملاحقة ما يتعلق بذلك الى كتاب القضاء من الموسوعات الفقهية.

٣ـ السلطة التنفيذية

نعني بالشؤون التنفيذية الامور التي يضعها الحاكم موضع التنفيذ، ويعمل في تنفيذها وتحقيقها في المجتمع مما تتوقف عليه المصلحة الاجتماعية او تستوجبه مما يتعلق بشؤون الولاية والحكم وإدارة البلاد. وذلك كالشؤون المالية والعمرانية والاقتصادية والصحّية والثقافية والعسكرية وغيرها.

والتعبير عن سلطة ممارسة هذه الشؤون في الحكومة الاسلامية بالسلطة التنفيذية وان كان لا ينطبق تماماً على المقصود من هذه الكلمة في المصطلح السياسي الحديث، إلا أن هذا التعبير أقرب الى المدلول الاسلامي منه الى اي تعبير آخر.

فهي سلسلة من الاعمال والمشاريع والتنظيمات التي يضعها الحاكم موضع التنفيذ والاجراء، ويطلب من الحاكم تحقيقها في المجتمع.

ويستخدم الحاكم الاسلامي في تنفيذ هذه المشاريع والاعمال أجهزة الحكومة وافرادها وإمكاناتها وأموالها، ويكون له الاشراف التام على كل الاجهزة التي تتولى القيام بهذه الاعمال في البلاد.

ومن الطبيعي أن اجهزة الدولة تتوزع على هذه الشؤون والمشاريع حسب تخصصها، في تنظيم يشبه التنظيم الوزاري الحديث، حتى تستطيع من ممارسة السلطة التنفيذية التي يرأسها الحاكم الاسلامي في مختلف حقولها واطرافها.

وبعكس سلطة الافتاء التي ذكرنا عنها أنه لا يشترط فيها توحيد الجهة المصدرة للفتوى يشترط في السلطة التنفيذية توحيد الحاكم، ولا يمكن ان يرأس السلطة اكثر من حاكم واحد في الوطن الاسلامي فيما اذا كان يمكن اقامة حكومة اسلامية واحدة.

واما عند عدم وجود دولة اسلامية فإن لكل فقيه ان يتولى ما يمكن تولّيه من شؤون

الولاية والحكم.

والفارق بين السلطة التنفيذية والافتاء فيما اشترطناه من توحيد الحاكم في السلطة التنفيذية دون الافتاء أنّ الفتوى لا ينفذ الا على مقلدي المفتي، وليس شرطاً ان يجتمع المسلمون على تقليد شخص واحد، دون الاحكام التنفيذية التي يصدرها الحاكم، فهي تنفّذ على المسلمين كافة ويجب على كل المسلمين امتثال الاحكام التي يصدرها الحاكم في انقياد وطاعة. كما ان الحكم يعتبر ناقضاً للفتوى دون العكس.

وفي ظرف وجود حكومة اسلامية أو إمكان اقامتها ليس من الممكن ان يكون هذا الحق لعامّة الفقهاء وان يكون لكل فقيه هذا النفوذ الواسع والشامل في الحكم، فان ذلك يؤدي الى اضطراب وقلق في صفوف الامة وفي اجهزة الدولة، لاحد لها.

فان من الضروري توحيد الحاكم في الدولة الاسلامية لأنّ طبيعة الشمول والعموم الذي يصف به الاسلام حكم الفقيه يتنافي مع اعتبار حكم اكثر من فقيه واحد في الوطن الاسلامي او في اقليم واحد في حالة وجود الدولة الاسلامية.

وشؤون الولاية والحكم على نوعين:

منها مانعلم مشروعية وجودها ورغبة الشارع في تحققها بغض النظر عن وجود الحاكم وعدمه.

ومنها ما يفهم من ادلّتها ان الشارع قد اناط مشروعية وجودها بحكم الحاكم وامره.

ويصطلح على القسم الاول من الشؤون التنفيذية باحكام «الحسبة» ويطلق على القسم الثاني من الشؤون التنفيذية باحكام «الولاية العام».

وفيما يأتي سوف نبحث عن كل من أحكام الحسبة واحكام الولاية العام في حدود ما يتسع له صدر هذا الحديث.

١ ـ احكام الحسبة

ويقصد من الامور «الحسبية» ما يعلم مشروعية وجوده من قبل الشارع بغضّ النظر عن وجود الحاكم الاسلامي وهيئة الحكومة الاسلامية. يقول الشيخ الانصاري في تحديدها:

«الامور التي يكون مشروعية ايجادها في الخارج مفروغاً عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام به كفاية»[٥].

وهي بذلك تشمل كافة المرافق الحيوية التي يأمر الشارع بها ويـرغب فـي ايـجادها، وتحقيقها كالمشاريع العمرانية والصحّية، والثقافية، ودوائر التـفتيش، والرقـابة العـامة عـلى الاسواق والاسعار، ودوائر البلدية، والشرطة، والتموين، والتجارة، والاقتصاد، والصـناعة، والتربية، والتعليم، والارشاد، وغير ذلك من الاعمال والمشاريع التي يامر الشارع بايجادها، ويرغب في تحقيقها بغض النظر عن وجود حكومة اسلامية.

وكلمه [الحسبة] مأخوذة من الحساب، وهي اسم مصدر من الاحتساب. ووجه التسميه في ذلك ان هذه الاعمال يأتي بها المكلفون حسبة ـلله تعالى ـان يحتسبون أجرهم وثوابهم في ذلك على الله، فهي بذلك تشمل كل اعمال البـر والخـير فـيما تـتوقف عـليه سـلامة الحـياة الاجتماعية واستقرارها ومما يرغب الشارع في تحقيقه في الحياة الاجتماعية على أية حال.

فنطاق الامور الحسبية إذن أوسع من نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليست تنحصر في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المـنكر، كـما يـرى ذلك بـعض البـاحثين فـي الحسبة[٦].

وانّما تشمل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعمال البرّ والخير، التي يتوقف عليها نظام الحياة الاجتماعية وسلامتها والواجبات الكفائية. وكلما نعلم بمشروعية وجوده من دون ان يكون متوقفاً على حكم الحاكم وامره.

والتكليف بمباشرة هذه المهام والاشراف عليها يخص الحاكم الاسلامي عـند وجـود دولة اسلامية، نظراً الى الادلة الشرعية التي تثبت ولاية الفقيه على الشؤون والمشاريع العامّة، مما تتوقف عليه سلامة المجتمع واستقراره، بالاضافة الى ما ينشأ عادةً من تدخل اكثر من جهة واحدة في الشؤون والاعمال العامّة ـ في ظرف وجود دولة اسلامية ـ من فوضى واضطرابات في صفوف الامة وفي اجهزة الدولة.

وبعكس ذلك حين يتولّى الحاكم العام الاشراف على الامور الحسبية وتنسيقها وتوزيعها على دوائر مختلفة من ذوات الاختصاص في المسؤوليات المنوطة بها، فان المجتمع ينعم بكثير من النظم والاستقرار في حياته، ويتحقق أغراض الشارع في ذلك أكثر من أي وقت آخر.

وأما اذا لم تكن هناك دولة اسلامية فالفقهاء العدول هـم اولى النـاس بـذلك، والقـدر المتيقن من المخاطبين بهذا التكليف، وعند عدم تيسّر ذلك تنتقل الاوامر الى عدول المؤمنين ومنه الى عامة المكلفين.

يقول الشيخ النائيني في تعليقته على المكاسب:

« وبالجملة الامور التي يعلم من الشرع مطلوبيّتها في جميع الازمنة ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص فمع وجود الفقيه هو المتعيّن للقيام بها اما لثبوت ولايته عليها بالادلة العامة، او لكونه هو المتيقن من بين المسلمين، او لئلا يلزم الهرج والمرج. فيعتبْر قيام الفقيه به مباشرة او باذنه او استنابته، ومع تعذره فيقوم به سائر المسلمين »(٧).

وبذلك تعتبر الامور الحسبية من واجبات الحاكم الاسلامي ومسؤولياته عند وجود دولة اسلامية ومن واجبات الفقهاء عامة عند فقدان الدولة الاسلامية. ومن واجب المسلمين بشكل اعم عند فقدان الفقهاء.

٢ ـ احكام الولاية العامة

ونقصد من احكام الولاية العام، ما يفهم من دليلها مشروعية وجودها بأمر الحاكم وحكمه، وهي الاحكام التي يربطها الشارع بالسلطة الاسلامية الحاكمة كالجهاد، وإجراء الحدود في التشريع الاسلامي، وفرض الضرائب المالية كلما اقتضت المصلحة الاسلامية ذلك وعزل الولاة ونصبهم، وكلما تقتضيه المصلح الاجتماعية من عمل يتوقف مشروعيته على حكم الحاكم وامره.

وقد لا يكون المصطلح وافياً بهذا المعنى، ولكننا حيث حددنا المقصود من المصطلح فليس من المهم بعد ذلك أن يفي هذا المصطلح بهذا المعنى وفاءً تاماً ام لا.

وبذلك يتضح الفرق بينها وبين الامور الحسبية، حيث ان الامور الحسبية، كما سبق أن شرحنا ذلك، لا تتوقف مشروعية وجودها على وجود الحاكم وأمره، بعكس أحكام الولاية العامة التي يربطها الشارع بالحاكم الاسلامي وجهاز الدولة الاسلامية.

الفرق بين الحكم والفتوى

وقد جرت العادة على تسمية الاوامر التي يصدرها الحاكم فيما يتعلق بشؤون الولاية بـ (الحكم). وكلمة الحكم تأتي هنا في قبال (الفتوى)، وتختلف عن الفتوى في طبيعته وآثاره.

فالفتوى اخبار عن الحكم الشرعي يقوم به الفقيه، بناءً على المستندات الفقهية التي يملكها في الكشف عن حكم الشارع في قضية ما، بينما الحكم ليس إخباراً عن حكم الشارع،

وانّما هو انشاء للحكم يقوم به الفقيه الحاكم.

ويختلف الحكم عن الفتوى من حيث الاثر ايضاً، فإنّ الحكم ينفذ على كافة المسلمين، ويجب عليهم امتثاله فيما اذا كان الحاكم صالحاً للحكم، وفيما اذا لم يكن المكلف يعلم بالقطع بخطأ الحاكم في حكمه دون فتوى الفقيه حيث لا ينفذ الا على مقلديه دون غيرهم.

وكما ان الفتوى ينقض بالحكم ولا ينقض الحكم بالفتوى. فان الغرض من الحكم المنع من حدوث الفوضى في المجتمع، وتوحيد المجتمع في رأي واحد وحكم واحد.

واذا كان الفتوى يَنقُض لم ينقطع الفوضى في المجتمع لاختلاف المجتهدين في الراي غالباً واختلاف مبانيهم في الفتوى.

والفتوى ليس حجة في الموضوعات، اذ ليس للمفتي إلا أن يخبر عن الاحكام الشرعية الثابتة. والمقلد هو الذي ينظر في الموضوعات. وأمر تشخيص الموضوعات موكّل الى نظر العرف دون المجتهد.

وذلك بعكس الحكم حيث يكون حجة في الموضوعات، فينفذ حكم الحاكم في ثبوت الهلال وحرية شخص وكفر شخص وكون ارض مسجداً وغير ذلك.

واذا حكم الحاكم بحرية شخص فلا يجوز شراؤه واسترقاقه، واذا حكم بكون ارضٍ مسجداً فلا يجوز بيعه او شراؤه او هبته وغير ذلك، كما اذا حكم بثبوت هلال شوال فلا يجوز صوم ذلك اليوم. وقد ورد في كلمات بعض الفقهاء اختصاص الحكم بموارد الخصومة[٨].

وليس ذلك بصحيح لتعلق الحكم بثبوت الهلال وبالحدود وبغير ذلك من الامور التي لا تقع مورداً للخصومة، ولا تعرض على القضاء.

ولا يسعنا المجال هنا في لشرح الحكم وتوضيح الفرق بينه وبين الفتوى أكثر مما ذكرنا. وبإمكان القارئ ان يرجع الى الموسوعات الفقهية في استيضاح اكثر لمعنى الحكم والفرق بينه وبين الفتوى[٩] على ان المسألة ليست محررة تحريراً وافياً في الكتب الفقهية بشكل يرضي الباحث.

حق الفقيه في الحكم ونفوذ حكمه

وهاتان المسألتان متلازمتان بلحاظ الادلة التي تثبت كلاًّ منهما. فان النصوص الشرعية التي تتكفل إثبات حق الفقيه في الحكم تفي في الوقت نفسه بإثبات نفوذ حكمه ووجوب

الانقياد له، ولا يمكن التفكيك بين المسألتين من حيث الادلة المثبتة لكل منهما.

ولا نريد ان نعيد استعراض الادلة التي تثبت حق الفقيه في الحكم ونفوذ حكمه على المسلمين، وانما نريد ان نشير هنا فقط الى التلازم بين هاتين القضيتين في الادلة المثبتة لكل منهما، وأنه لا يمكن التفكيك بينهما بلحاظ الادلة المثبتة لأي منهما.

فان هناك نصوصاً صريحة في ذلك كقوله عليه السلام في التوقيع الشريف:

« واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فإنهم حجتي عليكم، وانا حجة الله ».

وقوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: « ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً ».

وقول الامام امير المؤمنين عليه السلام: « مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حرامه وحلاله ».

وغير ذلك من النصوص الشرعية الصريحة في اثبات ذلك.

وهذه النصوص كما تتكفّل إثبات حق الفقيه في الحكم تثبت كذلك نفوذ حكم الحاكم ووجوب امتثاله على المسلمين من دون فرق.

توحيد السلطات الثلاث في عصر الغيبة

ومما تقدم من حديث يتّضح أن للحاكم الاسلامي في عصر الغيبة الحق في ممارسة كل من الافتاء والقضاء والشؤون التنفيذية الاخرى.

وقد قدّمنا في ذلك من الادلة ما يكفي لاثبات حق الفقيه الحاكم في ممارسة هذه السلطات الثلاث في ظرف وجود الحكومة الاسلامية، وعند عدم وجود سلطة اسلامية حاكمة.

وكل ما في الامر من فرق بين هذين الظرفين أنه عند عدم وجود سلطة اسلامية يكون لكل فقيه عادل الحق في ممارسة هذه السلطات في الحدود الممكنة، بينما لا يثبت عند وجود دولة اسلامية حق الممارسة الفعلية للسلطات الثلاث بصورة مطلقة الا للفقيه الذي تعيّن حاكماً على المسلمين.

وأما ما عداه من الفقهاء فليس لهم إلا الحق في ممارسة الافتاء والقضاء في بعض الحدود

وبإشراف من الحكومة.

واما الحكم، وهو ما أسميناه بالسلطة التنفيذية فلا يثبت لكل فقيه مالم يتعين حاكماً على المسلمين.

وبذلك فإن السلطات الثلاثة تجمع في الحاكم الاسلامي في عصر الغيبة، ويعتبر حاكماً في كل من السلطة التنفيذية والقضائية والافتاء، على تفصيل في هذه السلطات.

اما فيما يتعلق بالفتوى فلا تكون فتاوى الحاكم نافذة الاعلى مقلديه دون غيرهم من المقلدين والمجتهدين. واما فيما يخص السلطة القضائية فان له حق ممارسة القضاء وحق الاشراف على سير القضاء ونصب القضاة وعزلهم، كما سبق ان اشرنا الى ذلك، وكما كان يصنع أئمة اهل البيت عليهم السلام.

وأما فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية فان الاحكام التي يصدرها الحاكم وسلطته تعتبر نافذة على المسلمين كافة، كما تعتبر ناقضة لفتاوى المجتهدين ايضاً فيما لو اختلف الحكم عن الفتوى.

سلطات الحاكم بين الجزء الثابت والجزء المتغير من الشريعة

تتحدد سلطات الحاكم الاسلامي بين الجزء الثابت والجزء المتغير من الشريعة. فلا يستطيع الحاكم ان يخرج في تصرفاته عن فلك الاحكام الشرعية الثابتة بحال من الاحوال.

غير ان ذلك لا يعني أن هذه الاحكام الثابتة من الشريعة تضيق برأي الحاكم وتصرفاته النابعة عما تقتضيه المصلحة الاجتماعية او الظروف الطارئة والمتجددة في الحياة الاجتماعية..

فقد ترك الاسلام للحاكم مجالاً واسعاً لتصرفاته النابعة عن رأيه الخاص، وعما تتطلبه الظروف والحاجات الوقتية... على مساحة واسعة من الاحكام الشرعية الثابتة.

وللحاكم في هذا المجال ملء الحرية في استعمال رأيه اذا كان نابعاً عن المصلحة العامة، وعن متطلبات المحيط.

وهذا المجال الذي تركه الاسلام للحاكم في اصدار الاحكام والتعليمات السياسية والادارية فيما تقتضيه لا يمكن أن يخرج، كما ذكرنا، عن فلك الاحكام الشرعية، الثابتة على أي حال.

فيدخل إذن في تكوين مثل هذه الاحكام عاملان رئيسيان: الاحكام الشرعية الثابتة التي يدور رأي الحاكم في فلك منها، والمصلحة العامة التي ينبع عنها رأي الحاكم وتعليماته وأحكامه.

بينما الاحكام الشرعية الثابتة لا تكون نابعة عن غير المصادر الشرعية المعروفة.

فقوله تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وانفسكم في سبيل الله﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿واعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم﴾[١١]، من الاحكام الشرعية الثابتة التي لا يعرضها التغيير والتبديل على اي حال.

وعلى مساحة من هذا الحكم الشرعي الثابت بالكتاب الكريم يعطي الاسلام مجالاً واسعاً للحاكم في تحديد زمن الحرب، وفي تحديد نوع السلاح الذي يجب التدريب عليه، وفي سوق المسلمين القادرين الى التدريب العسكري، والى الحرب، ومواجهة العدو، واختيار التنظيم والموقف العسكري الافضل. وفرض الضرائب المالية على المتمكنين وكميتها... كل ذلك يدخل في نطاق الجزء المتغير من النظام، والذي يتغير في ظرف اجتماعي عن ظرف اجتماعي آخر، ويكون من حق الحاكم أن يعطي رأيه في كل ذلك في حدود المصلحة الاجتماعية ومتطلبات المحيط.

ولا يكاد يخرج الحاكم في كل ذلك عن فلك الحكم الشرعي الثابت المتقدّم.

وقد كانت تسمى من قبل هذه الاحكام المتغيرة، والتي يملك الحاكم فيها الاختيار التام في حدود المصلحة الاسلامية بـ(الاحكام السلطانية) ويقصدون بها الاحكام التي تتقوم برأي السلطة الحاكمة، النابع من شروط المحيط ومتطلباته.

تطبيقات حديثة:

وفي التأريخ الاسلامي الحديث وقبل قيام الجمهورية الاسلامية في ايران، ورغم عدم وجود حكومة اسلامية في الوطن الاسلامي، وعدم وجود قواعد منظمة، تعمل في تنفيذ الاحكام التي يصدرها الفقهاء... وجد عدد من الفقهاء الكبار الذين استعملوا صلاحياتهم في هذا الجانب، واصدروا احكاماً سياسية واقتصادية، واستجابت لهم القواعد الشعبية كل الاستجابة، ونفذت تنفيذاً كاملاً من قبل الجماهير، بشكل اذهل المستعمرين، حيث لم يكن

يخطر لهم على بال ان يكون للفقهاء كل هذا النفوذ وكل هذه السلطة على نفوس الأمة، بعد محاولات الاستعمار الكثيرة في عزل الامة عن علمائها وقادتها الحقيقيين.

ومن أبرز هذه الحوادث حادثة تحريم استعمال التبغ (التنباك) في ايران من قبل فقية العصر الزعيم الاسلامي المعروف الميرزا محمد حسن الشيرازي رحمه الله.

فقد منح الشاه في ايران في تلك الفترة امتياز انتاج وبيع التبوغ لشركة بريطانية لعدة سنوات، في قبال كمّية كبيرة من المال، كان الشاه بحاجة اليه في وقته.

وعرف الزعيم الشيرازي رحمه الله ان هذه الشركة الانجليزية واجهة لشبكة جاسوسية بريطانية، وعمل استعماري واسع في ايران، فحرّم شراء واستعمال التبوغ في ايران، واصدر بذلك حكماً.

وما إن اصدرت المرجعية هذا الحكم في وقته وبلغ الناس، حتى امتنع المسلمون في ايران بكافة طبقاتهم من استعمال التبوغ، ورغم الجهود الكبيرة التي بذلتها الشركة البريطانية في استعمال التبوغ وكسر المقاطعة الشعبية الواسعة، فان المقاطعة ظلت قائمة، حتى اضطر الشاه الى الغاء المعاهدة التي عقدها مع الشركة البريطانية.

ولا تخص الاحكام السلطانية الحكام والامراء في عصر الغيبة. فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلّم والائمة يمارسون هذه الحق في مجال الاحكام المتغيّرة، وذلك في نطاق من الاحكام الشرعية الثابتة.

ويدخل في الاحكام السلطانية هذه ـ او الأحكام المتغيرة ـ كل التطويرات التي تجري في المجال العسكري والاداري والسياسي وغير ذلك من جوانب الحياة الحديثة.

وللحاكم الاسلامي أن يجري تغييرات كبيرة في المجال الاداري والعسكري والسياسي في حدود ما تتطلبه المصلحة الاجتماعية، وفي الحدود التي لا تخرج عن فلك الاحكام الشرعية الثابتة بمقتضى هذا الحق ويجب على الامة مطاوعة الحاكم الاسلامي في كل هذه التنظيمات، والانقياد له من دون قيد وشرط.

وبذلك تكون التعليمات والأحكام السلطانية التي يصدرها الحاكم الاسلامي فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية نافذةً على المسلمين، ان كان في حدود المصلحة الاجتماعية والاحكام الاسلامية الثابتة.

مرونة جهاز الحكم والادارة في المجتمع الاسلامي

ومثل هذه الصلاحيات التي يمنحها الاسلام للحاكم الاسلامي من شأنها ان تمدّ الجهاز الحاكم والاداري في المجتمع الاسلامي بمرونة كبيرة تجعلها صالحة للاستمرار ابداً، مادامت تتفاعل مع كل مصلحة تتجدد في الحياة الاجتماعية، وكل حاجة تحدث في اوساط المجتمع.

فلا يكون الجهاز الحكومي في المجتمع الاسلامي جهازاً منطوياً على نفسه، بعيداً عن مؤثرات الحياة الاجتماعية، ومعزولاً عن العوامل الفاعلة التي تغيّر الحياة... وإنّما يتفاعل باستمرار مع الأحداث الاجتماعية، وما يتجدد من الحاجات والظروف نتيجة لهذه المرونة الكبيرة التي أودعها الاسلام فيه..

الهوامش

(١) النساء: ٥٩.

(٢) منية الطالب في حاشية المكاسب تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني تأليف الشيخ موسى الخوانساري، ص ٣٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ـ٣٢٩.

(٤) ومما يدل على حق الفقيه في ممارسة القضايا والمهام التي تتعلق بالقضاء وشؤون الولاية العامة ان القضاة المنصوبين من قبل الخلفاء في عصر الامويين والعباسيين كانوايمارسون مثل هذه الاعمال، وكانت السلطة الحاكمة في ذلك الوقت تخولهم ممارسة هذه المهام.

ولما كانت هذه الحكومات غير معترف بها من قبل أئمة اهل البيت عليهم السلام لانحرافها عن خط الحكم الاسلامي كان الأئمة عليهم السلام يمنعون المؤمنين من مراجعة هؤلاء فيما يحدث بينهم من خلاف، ويأمرونهم بمراجعة القضاة الذين ينصبونهم هم، باعتبارهم أصحاب الحق الشرعي في السلطة.

وطبيعة المقابلة بين قضاة البلاط والقضاة المنصوبين من جانب اهل البيت عليهم السلام، والمنع عن مراجعة اولئك، والأمر بالرجوع الى هؤلاء تقتضي أن يناط الى القضاة المنصوبين من قبلهم عليهم السلام كافة المسؤوليات التي كانت منوطة بقضاة البلاط. وذلك حتى يتأتى لهؤلاء القضاة أن يسدّوا الحاجات التي كان يسدها أولئك القضاة.

والمسؤوليات التي كانت تناط بقضاة البلاط من قبل الخلفاء كانت تتناول القضاء والشؤون المتعلقة بالقضاء وبعض شؤون الحسبة والولاية العامة.

ويدل على ذلك الخبر التالي المروي عن الامام الباقر عليه السلام بوضوح:

روي في الكافي عن محمد بن اسماعيل بن بزيغ قال: مات رجل من اصحابنا ولم يوص فرفع أمره الى قاضي الكوفة، فصيّر عبد الحميد القيّم بماله،

وكان الرجل خلّف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صيّر اليه وصيته، وكان قيامه منها بامر القاضي؟ قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من اصحابنا ولا يوصي الى احد، ويخلّف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منا ليبيعهن، او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه فما ترى في ذلك. قال: اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا بأس (وسائل الشيعة، كتاب التجارة. باب ١٦ من ابواب عقد البيع وشروطه).

(٥) المكاسب للشيخ الانصاري، بحث الولاية.

(٦) الدولة ونظام الحسبة: تأليف محمد مبارك، ص ٧٢.

(٧) منية الطالب، ص ٣٢٩.

(٨) قال الشهيد رحمه الله في القواعد، في قاعدة الفرق بين الفتوى والحكم «ان الحكم انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدرك منها، مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش».
وخصّ بذلك الحكم بموارد الحكومة، وليس ذلك بصحيح كما ذكرنا من في المتن. وفي كلام الشهيد رحمه الله مواضع اخرى للمناقشة لا يهمنا التعرض لها هنا.

(٩) من المصادر المفيدة في هذه المسألة كتاب القضاء للعلامة الكني، ص ٢٠١-٢٥٢.

(١٠) التوبة: ٤١.

(١١) الانفال: ٦٠.

الفكر السياسي عند الميرزا النائيني*

د. محمد ثقفي**

كانت كلمة « المشروطة » متداولة على الألسن منذ اواسط سلطنة ناصر الدين‌شاه[1]. ولكن نادراً ما كان احد يلتفت الى اصل معناها ومفهومها بشكل صحيح. فتيار المتغربين، كان يرى ان جذورها تعود الى كلمة لاتينية موجودة في اللغة الفرنسية، وهي كلمة «لا شارت» (la chart) ويراد بها القانون. وتناقلها المثقفون الايرانيون عن كتابات نامق كمال عن طريق تركيا[2]. ولهذا السبب اصروا على استخدام كلمة (Constitution) التي تعني القانون او الدستور في نص بيان محمد علي شاه (الدولة). وهو ما حصل فعلاً[3].

اما التيار الاسلامي، فبما انه كان يعتقد بمبدأ الحكومة الدستورية وتحديد سلطات الحكومة، لهذا كان يرى ان كلمة « المشروطة » يراد بها معناها العربي نفسه، اي بمعنى التحديد والتقييد، والذي يصرف استناداً الى قول المرحوم آقا ميرزا صادق آقا التبريزي على صيغة: «شرط يشرط شرطاً، فهو شارط وذاك مشروط »[4]. ومن الطبيعي انه يعتبر اصل كلمة « المشروطة » عربياً، وان مفهومها الاساسي ينبثق من المفاهيم الاسلامية ومن مضامين المذهب. وكان يؤكد أن لأساس « المشروطة » جذوراً في اصول الشريعة قبل وفوده من أوروبا[5]، وان الاوربيين قد استوحوا مبادئه من الاسلام. وهذه هي الحقيقة.

---

* نقله الى العربية: خليل العصامي.

** استاذ علم الاجتماع بجامعة طهران.

يزعم انصار الاتجاه التغريبي «ان العلماء لم يكن لديهم اي اطلاع على مفهوم وأساس المشروطة». وصرح المتحدث باسم هذه الجماعة «فريدون آدميت» بالقول: «لم يكن الفكر الحر والمبادئ الدستورية، والنظام الديمقراطي منبثقاً من الشريعة، ولا هو مما استحدثه علماء الدين؛ فالدستورية قائمة على اساس نظرية حاكمية الشعب، ومثل هذه الفلسفة السياسية تتعارض مع اساس الاحكام الشرعية المنزلة التي لا تتغير»(٦). او كما عبر عن ذلك «ناظم الاسلام» بقوله: «اتسم موقف العلماء والطباطبائي بالحيرة ازاء رفض النظام الدستوري (المشروطة)».

هذا كله تعبير عن حقيقة أنّ التيارات الاخرى كانت ترى انها هي صاحبة الزعامة الفكرية في قضية المشروطة، وانها كانت تستهدف اقرار زعامة العلماء كخطوة مرحلية فقط لغرض استغلالهم، والشاهد على هذا الاسلوب المرحلي هو الزعم بانّ «يحيى دولت آبادي» ضمّن مطاليب العلماء المعتصمين في «شاه عبد العظيم» بنداً يطالب باقامة «دار العدالة»(٧).

لكن الحقيقة هي ان العلماء لم تكن لديهم اية فكرة عمّا يسمّى بالمشروطة بمعناها الغربي وبما تتضمنه من معنى الحكومة العلمانية، بل كانوا يرون فيها ما يتعارض مع الاسلام كما صرح بذلك الشيخ فضل الله النوري، والآخوند الخراساني(٨).

هدف المشروطة (ثورة الدستور)

كان هدف المشروطة او ثورة الدستور لدى علماء الدين هو اقرار النظام الاسلامي والعدالة، ومن المؤكد انه كانت لديهم صورة عن نظام المشروطة وكانوا على معرفة تامة بالحكومة الدستورية، وبتحديد نفوذ الحكومة، وتقسيم السلطات، ووجود مجلس الشورى الوطني ـ الاسلامي، واشراف نواب الشعب وفقاً لقاعدة «وامرهم شورى بينهم» وكانوا يصرحون بهذا المعنى ويؤكدونه.

يمكن القول ان ما حصل في الدورة الثانية من انتخابات المجلس من فوز التيار التغريبي الذي استطاع ايجاد حكومة علمانية وازاحة جميع الشرائح الدينية وعلماء الدين من الساحة السياسية والفكرية. كان ناتجاً عن ضعف المجتمع وجهله للاحداث والوقائع السياسية والاجتماعية في ايران والعالم. هذا من جهة، ومن جهة اخرى يعزى الى تكاسل واهمال عدد من العلماء الذين كانوا يهبّون لمواجهة المناضلين والمجاهدين، وهي ظاهرة قائمة على امتداد التاريخ، وهو ما انتهى الى هزيمة التيار الاسلامي وتنحيته من الساحة السياسية. وكانت

النتيجة ان اصبحت ادارة البلد ومراكز القرار فيه بيد الجناح التغريبي، ووصل الى سدّة الحكم نظام دستوري علماني.

من الشخصيات البارزة التي استطاعت تقديم صورة واضحة عن نظام الحكم الدستوري في عصر نهضة «المشروطة» هو العالم المتبحر الفقيه الجليل علّامة زمانه الميرزا النائيني الذي وصفه آية الله الطالقاني بالقول: «خدّه الممتد، وانفه المرتفع، وجبهته البارزة وشعره الخفيف يعيد الى الاذهان صور فلاسفة اليونان؛ سقراط وافلاطون. وقد كتب رسالة «تنبيه الامة وتنزيه الملّة» في تبيين المشروطة والحكومة الاسلامية، واتم رسالته العلمية بتأليف كتاب في مبادئ السياسة الاسلامية وفي موضوع ادارة البلاد».

يمكن القول عن هذا الكتاب انه اول كتاب علمي في باب الحكومة الاسلامية يدوّنه مجتهد كتبه في الرد على المعارضين والمنادين بـ«المشروعة»، وقدم فيه شرحاً وافياً عن جذور نهضة المشروطة ومقاومة الاستبداد في تاريخ الاسلام.

نتناول في مايلي دراسة مفاهيم ومضامين هذه الرسالة مقسمة وفق الابواب التالية:

١ ـ سيرته.
٢ ـ جذور الفكر السياسي عند النائيني.
٣ ـ النائيني والابداع الفكري.
٤ ـ وجوب الحكومة وتقسيمها.
٥ ـ خصائص الحكومة الاستبدادية المطلقة.
٦ ـ خصائص الحكومة المشروطة (الدستورية).
٧ ـ مفهوم المساواة عند النائيني.
٨ ـ مفهوم الحرية عند النائيني.
٩ ـ فصل السلطات عند النائيني.
١٠ ـ ردود على اعتراضات المغرضين.

سيرته

يعتبر العلامة الميرزا محمد حسين النائيني الغروي (١٢٦٥ ـ ١٣٥٥ هـ) من ابرز الوجوه المناهضة للاستبداد في القرن الاخير. انهى دراسته الابتدائية في نائين، ثم ذهب عام ١٢٩٣ هـ. الى اصفهان ودرس فيها سبع سنين. وفي عام ١٣٠٣ هـ. سافر الى العراق وبقي

يواصل دراسته في سامراء على يد مجتهد الشيعة الاكبر الميرزا الشيرازي وغيره من المجتهدين الآخرين، وبقي هناك حتى عام ١٣١٣. عمل في السنوات الاخيرة لوجوده في سامراء كاتباً عند الميرزا الشيرازي.

في هذه الفترة تعرّف النائيني، على الافكار السياسية للميرزا الشيرازي، والسيد جمال الدين الأسد آبادي [الأفغاني]. بعد وفاة الميرزا الشيرازي عام ١٣١٢. واصل دراسته وبحوثه تحت اشراف المرحوم آية الله السيد اسماعيل الصدر. في عام ١٣١٤ سافر برفقته الى كربلاء، وعاد بعد سنتين الى النجف والتحق فيها بحوزة الآخوند الخراساني.

ذكر الشيخ آقا بزرك الطهراني «ان النائيني، وقف جنباً لجنب الآخوند الخراساني لأنه كان يرى رأيه، وكان يومذاك من أكبر الدعاة اليها»[٩]. وفي هذه الفترة ألّف النائيني كتابه القيّم عن المشروطة تحت عنوان: «تنبية الأمة وتنزيه الملّة» اثبت فيه قانونية وشرعية الحكومة الدستورية ولاشرعية الاستبداد، وحظي بتأييد مراجع عصره؛ الخراساني والمازندراني، ولكنه اهمل فترة من الزمن بعد هزيمة دعاة المشروطة على يد التيار التغريبي. ونقل ان النائيني نفسه جمع نسخ الكتاب وألقاها في الفرات. ولكنه حظي مرة اخرى عام ١٣٣٤ باهتمام الاوساط السياسية والدينية، مضافاً إلى المقدّمة التي كتبها آية الله الطالقاني وعرضت مواضيعه للبحث والنقاش.

جذور الفكر السياسي عند النائيني(ره)

يرى عدد من مثقفي التيار التغريبي، وذوو الصبغة الدينية منهم، ان المرحوم النائيني، اكثر ما اقتبس فكره السياسي من كتاب «طبائع الاستبداد» للمصلح السوري المسلم عبد الرحمن الكواكبي، وانه قد استعار منه اكثر المصطلحات في وصف نظام الحكم الاستبدادي.

يصرح «فريدون آدميت» الكاتب الماسوني بذكر هذه النقطة باسلوب مغرض قائلاً: نعتقد ان التحليل الذي يقدّمه النائيني، عن الاستبداد السياسي، والديني، والاجتماعي متأثر بشكل مباشر بترجمة كتاب «طبائع الاستبداد» لعبد الرحمن الكواكبي الذي اخذ آراءه بدوره عن كتاب «التسلّط» للكاتب الايطالي المعروف «فيتوريو الفيري»[١٠].

وهكذا يرى الدكتور عبد الهادي الحائري مع ما يتصف به من صبغة دينية، واعتباره نجلاً لاحد المراجع الكبار، ان كتاب «تنبيه الامة» مقتبس اغلبه من «طبائع الاستبداد»

للكواكبي، ويقول في هذا الجانب:

«لم يكتف النائيني في بحثه حوال الاستبداد باقتباس الكثير من آراء الكواكبي في كتاب «طبائع الاستبداد» وانما استخدم في تنبيه الامة حتى التعابير والمصطلحات ذاتها المستعملة في (طبائع الاستبداد). اما الكلمات التي أتى بها النائيني، في كتابه كمرادفات للاستبداد فهي: الاستبداد، والاعتساف، والتسلط، والتحكم. والكلمات المرادفة للمستبد هي: الحاكم المطلق، والحاكم بالامر، ومالك الرقاب، والظالم القهار. ووصف الشعب الخاضع لمثل هذه الحكومة المستبدة بكلمات مترادفة من قبيل: الأسرى، والمستصغرين، والمستنبتين. وجميع هذه الكلمات جاءت مطابقة بشكل دقيق للمعاني ولأنماط الاستدلال السائرة في كتابات الكواكبي»[11].

ولكن عند المقارنة بين كتابي «طبائع الاستبداد» و «تنبيه الامة» وان بدت مواضيعهما متشابهة ظاهرياً، الا ان «تنبيه الامة» اعمق علمياً ويعكس مدى السعة والعمق العلمي الذي يتصف به مؤلفه، وهو كما وصفه «حميد عنايت»: «تنبيه الامة رسالة اكثر روعة وتنظيماً من طبائع الاستبداد، وهو وان لم ينل شهرة واسعة بسبب صعوبة اسلوب تدوينه وطريقة الاستدلال المتبعة فيه لكن الدراسة والمقابلة الدقيقة بينهما لا تؤيد زعم اقتباس الثاني من الاول»[12].

المهم هو ان المرحوم النائيني كان واعياً لسياسة عصره بعمق ومدركاً لمطامع وتحديات الدول الكبرى في علاقاتها مع الدول الاخرى. وعلى الرغم مما يتسم به فريدون آدميت من افق ضيق في نظرته الى الاسلام وعلماء الدين، لكنه ينظر الى النائيني نظرة ايجابية ويقول فيه: «بالاضافة الى اختصاصه العلمي، كان للنائيني باع في الحكمة العملية ايضاً، وله إلمام بالمؤلفات السياسية في عصره، ومطلع على قضايا العهد الاول من حكومة المشروطة، ويتميز بالحساسية ازاء الهجوم الغربي على البلدان الاسلامية، وبوعي وطني يبهر العقول، وله قدرة فائقة في النقد السياسي، وهو الى هذا رجل ورع ومبجّل».

الابداع الفكري

باعتراف الاصدقاء والخصوم، كان للعلامة النائيني ـ اضافة الى الفقه والاصول ـ حظ وافر في الحكمة العملية والفلسفة والقضايا الاجتماعية. وله اطلاع واسع على كتب ومدونات

عصره. وهذا الاطلاع والتبحر العلمي كفيل بمساعدته على الابداع العلمي وتقديم صورة واضحة عن الحكومة الدستورية وخصائص النظام الاستبدادي.

يكمن ابداع النائيني ـ حسب تعبير المرحوم آية الله الطالقاني ـ في ان كتابه «كتب لاثبات مشروعية المشروطة، الا ان اهميته الكبرى تكمن في ما يقدمه من المبادئ السياسية والاجتماعية في الاسلام، والدور والهدف العام للحكومة الاسلامية»[١٣].

استطاع في كتابه هذا ان يقدم للامة الاسلامية صورة واضحة لنوع الحكومة التي كان علماء الدين يطمحون اليها في بداية «المشروطة» وفي اعقاب نداءاتهم بالعدالة والاسلام؛ من اجل ازالة الحيرة والغموض عن اذهان المسلمين بشأن هذه القضية.

كانت مطاليب النائيني ـ على العكس من مزاعم المتغربين ـ واضحة تماماً وتتلخص في اقامة حكومة منبثقة من المفاهيم الاسلامية الاصيلة. فهو وان انتحل بعض المصطلحات من الكتّاب الآخرين، الا انه يستشهد خلال محاولته البرهنة على جذور الاستبداد وعلى آثاره وتبعاته المقيتة، بحوادث من تاريخ صدر الاسلام وتحول حكومة خلافة الراشدين الى نظام استبدادي في عهد بني امية، وبآثار ومعالم الاستبداد التي برزت حينذاك. ويوضّح ايضاً ملامح الحكومة الدستورية مستوحياً آراءه من الفكر الاسلامي. اذ انه بالاضافة الى كونه فقيهاً متبحّراً في معرفة الاسلام، كان ايضاً فيلسوفاً ذا رؤية عميقة، وعارفاً بشؤون السياسة والاجتماع في عصره. ونخلص من هذا الى ان ملامح الحكومة الدستورية التي عرضها في مشروعه كانت واضحة وصريحه ولا ابهام فيها. وهذه حقيقة يعترف بها حتى الاستاذ عبد الهادي الحائري مع ما يعتقده من كون كتاب «تنبيه الامة» مقتبساً؛ فيقول في هذا المضمار:

«لم يكن النائيني ولا زميله الطباطبائي في حيرة ازاء فكرة الحكومة الدستورية خلافاً لما ذكره بعض الكتّاب، من أنّه تُستشف من تعريف النائيني ووصفه للحكومة الدستورية، أحكام وشروط تتسق مع نظام دستوري غربي»[١٤].

وجوب الحكومة وتقسيمها

تتلخص المواضيع التي يعرضها النائيني في كتابه القيم تنبيه الامة في ما يأتي:

«ان افضل اسلوب لبلوغ الحكومة العادلة الحريصة على مصالح الشعب، هو ان تكون للوالي والحاكم عصمة نفسية من اجل ان يكون خاضعاً لارادة الله فحسب»[١٥].

يجب السعي ـ ريثما تأتي مثل هذه الحكومة ـ الى اقامة حكومة تديرها شخصيات عادلة. ولكن بما ان هاتين الحالتين (العصمة النفسية، وحكومة الافراد العادلين) لا تتسمان بالعمومية، وهما عادة خارج ارادة الناس، يجب اذن مراعاة المبدأين التاليين في تشكيل اية حكومة لكي لا يبتعد المجتمع كثيراً ـ على ادنى الاحتمالات ـ عن الكمال المطلوب، وهما:

١ ـ سن القوانين: يجب سن القوانين التي تعيّن «حدود ومهام الحاكم» من جهة، وتحدد من جهة اخرى «حقوق وحريات افراد الشعب وفقاً للموازين الشرعية بحيث يعتبر نقص هذه القوانين والمقررات خيانة تطبق عليها عقوبات خيانة الامانة».

٢ ـ اشراف العقلاء: يجري تشكيل هيئة مؤلفة من العقلاء، والحريصين على مصلحة الشعب، والعارفين بالحقوق الدولية المشتركة ومتطلبات العصر والظروف الحاكمة على السياسة فيه. وما هذه الهيئة في الحقيقة الا مجلس نواب الشعب ذاته. وجميع افراد السلطة التنفيذية في البلد يجب خضوعهم لهذا المجلس الذي يخضع بدوره لاشراف ورقابة الشعب. ويقول في ذلك:

«والتراخي في اي من هاتين المسؤوليتين ينتهي الى ابطال احقية السلطة التنفيذية واستبدال حقيقة الولاية والامانة الى تسلط واستبداد المتصدين لزمام الامور واستشراء الفساد»[١٦].

خصائص الحكومة الاستبدادية المطلقة

يقسّم النائيني، ـ كأي استاذ في حقل الحقوق السياسية ـ الحكومة الى نوعين، ويتقصّى خصائص كل واحدة منهما بدقة.

١ ـ يعبر عن الحكومة المستبدة بألفاظ اخرى من قبيل: التسلطية، والتملكية، والمشائية، والاعتسافية، والاستعبادية. وتستشف من مجموع هذه الكلمات خصائص الحكم الاستبدادي. ويصف الحاكم في مثل هذه الحكومة بتعابير من قبيل: الحاكم المطلق، ومالك الرقاب، والذي يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل، وانه يتعامل مع الملك والرعية كتعامل المالكين باموالهم الخاصة، ويتصور أنّ الدولة بما فيها ملك له، واهلها عبيده بل وكأنهم اغنام واحشام مسخّرة له، وهو حرّ التصرف في ما يشاء، يستثمر الخراج لاغراضه ومصالحه الخاصة، واهتمامه بحفظ البلاد منوط بارادته ورغبته، اذا لمس في شخص معارضة له في البلد الذي يظنه ملكاً له ينفيه او يعدمه او يقطعه ارباً ارباً ويرمي به الى كلابه، او يستعدي الذئاب

الكاسرة على اراقة دمه ويستحثهم على نهب امواله[١٧].

يبدو أنّ النائيني، اكثر ما اقتبس في وصفه للحكم الاستبدادي من آثار السالفين كجمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي، واخلاق الناصري للخواجة نصير الدين الطوسي، او انه استقاها من مصادر الحكمة العملية والمفاهيم الاسلامية، حيث افاضت الاخبار والاحاديث في وصف طباع الطواغيت والمستبدين، واورد بعضها بين طيات كتابه واصفاً فيها نماذج من النظام الاستبدادي وما يتمخض عنه من آثار.

يعتبر النائيني سبب الاستبداد جهل الناس، وعدم معرفتهم بواجباتهم في مجال حقوق الشعب والحكومة مما يدفع الحكام المستبدين الى معاملتهم كمعاملة الاغنام والعبيد، فيقول في ذلك: «الاصل الوحيد لهذه الشجرة الخبيثة ـ اي الاستبداد ـ هو جهل الشعب بواجبات الحكومة والحقوق النوعية المشتركة وقوامه انعدام المسؤولية وعدم العلم بوجود المراقبة والمحاسبة»[١٨].

ومن المثير هنا هو ان النائيني يرى وجود نوع من العلاقة الدقيقة بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي. وكما يؤدي الامتثال في السياسة الاستبدادية الى ظلم وسحق ابناء الشعب، كذلك يؤدي الانصياع للتصرفات الكيفية لزعماء الطوائف والمذاهب الى استعباد الناس. والتباين الوحيد بينهما هو ان الاستبداد السياسي قائم على القوة والقهر فيما يستند الاستبداد الديني الى الخداع والتدليس، وتكون نتيجة الاول الاستيلاء على الاجسام بينما يكون الثاني سبباً للاستحواذ على القلوب. «والحقيقة ان رزءنا ـ نحن الايرانيين ـ ناتج عن اختلاط هذين الصنفين وديمومة احدهما بالآخر»[١٩].

ومع ان ظاهر الامر يوحي باقتباس النائيني لمصطلح «الاستبداد الديني» من كتاب الكواكبي، وهو ما يذهب اليه جماعة من الكتاب ولكن يبدو من المستبعد ان تحاكي شخصية علمية فذة كالنائيني، الآخرين في الاقتباس العلمي. بل يبدو من الصحيح انه اخذ هذا المصطلح السياسي من الروايات والمفاهيم الاسلامية وبادر الى شرحه، ويكمن ابداعه في هذا الاستنباط والاجتهاد الحي وهو ما يتصف به عادة العلماء المتفهمون لمتطلبات عصرهم.

خصائص الحكومة القانونية والدستورية

النوع الثاني من الحكومة التي يقول بها النائيني هي حكومة القانون او الحكومة الدستورية (المشروطة)، ويصفها بالقول: «النوع الثاني من الحكومة لايتسم بأي نوع من

الاستحواذ والاستبداد واخضاع الشعب. ويبنى اساس السلطة في مثل هذا النظام على اساس واجبات معيّنة» يعود اداؤها بالنفع على عموم ابناء الشعب، وتتحدد سلطات وصلاحيات الحاكم في حدود اداء تلك الواجبات ولا يحق له تجاوزها.

والحقيقة هي ان نظاماً كهذا يكون عبارة عن «الولاية على اداء المهام المتعلقة باستتباب النظم في البلاد». ولهذا تقتصر ولاية السلطان على قدر تلك الامور، وتتحدد سلطته ـ سواء كانت محرزة بالحق ام بالقوّة ـ بعدم التعدي عن ذلك الحد المشروط.

في مثل هذا النظام يكون جميع ابناء الشعب شركاء للسلطان في الشؤون الاقتصادية وغيرها من اسباب القوّة النوعية وهم جميعاً في ذلك متساوون. والمتصدون لزمام الامور امناء للناس لا مالكون مخدومون، وهم في ذلك كسائر الاعضاء مسؤولون امام الشعب عن اداء واجباتهم ويحاسبون على ادنى تقصير فيها. وجميع ابناء البلد ـ بحكم المشاركة والمساواة في السلطات والحقوق ـ لهم القدرة على الاستجواب والمحاسبة، ولهم الحرية في الاعتراض بلا خوف من قهر السلطان او من غضبة المتصدين لزمام الامور. ومثل هذه الحكومة تسمى بالحكومة المسؤولة او الحكومة الدستورية، ووجه التسمية بيّن. والقائم بمثل هذه الحكومة تطلق عليه تسميات الحافظ، والقائم بالقسط والمسؤول والعادل»[٢٠].

يعير النائيني في بلورته لفكرة الحكومة الدستورية اهمية فائقة لقضيتين يعتبرهما من ضرورات هذا النظام وهما:

١ ـ تدوين الدستور او القانون الاساسي الذي يتضمن اسس المصالح العامة «ويتضمن تعيين حدود صلاحيات الحاكم وحرية الشعب، ويبيّن حقوق جميع طبقات الشعب وفقاً لمتطلبات الشريعة».

٢ ـ تأليف «هيئة نواب الشعب» من اهل العلم والمعرفة في البلد، ومن الحريصين على مصالح الشعب، بحيث تكون لهم خبرة في القوانين الحقوقية الدولية وفي ما تقتضيه واجبات سياسة العصر. وتسمى هذه الهيئة بـ«مجلس الشورى الوطني»[٢١].

يستدل من العبارات السابقة ان النائيني كان على اطلاع تام على كتابات معاصريه في العالم العربي بشأن الحكومة الدستورية. ولعله افاد كثيراً مما كتبه «رافع الطهطاوي» المصري عن الحكومة الدستورية في كتابه المسمى بـ«الدستورية». وأفاد بصورة اكبر من كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي الذي تشاهد مصطلحاته في عبارات النائيني بصورة جلية[٢٢].

ان نظرة النائيني الى الحكومة باعتبارها نوعاً من الامانة يدلل على حرية تفكير هذا المفكّر الاسلامي ونزوعه الى تحكيم افراد الشعب بمصيرهم. وهذا الاسلوب في فهم الحكومة مشابه تماماً للنظام الديمقراطي الذي كان يسود العالم الغربي آنذاك.

ويستشف من القول بالمساواة بين الحاكم والشعب، وواجبه في حماية القانون والحدود المعيّنة، وامكانية مساءلته في حالة تقصيره من قبل الشعب او من قبل نواب الشعب، ان النائيني كان على معرفة تامّة بنظام الحكم الدستوري، وانه كان يولي اهمية ملحوظة لمفهومي المساواة، والحرية اللذين يشكلان الحجر الاساس في النظام الدستوري.

مفهوم المساواة عند النائيني

تمسك بعض المغالطين بفكرة مساواة المسلم والكافر للاعتراض على النائيني وعلى انصار النظام الدستوري، واستدلوا على مؤاخذتهم هذه بان الاحكام الاسلامية تنطوي على تفاوت فاحش بين موضوعات المكلفين في العبادات والمعاملات والتجارة والسياسة بين البالغ والصبي، والمميز وغير المميز، والعاقل والمجنون، والصحيح والمريض، والمختار والمضطر، والراضي والمكره، والأصيل والوكيل، والولي والحر والعبد، والأب والابن والزوجة، والغني والفقير، والعالم والجاهل، والشاك والمتيقّن، والمقلد والمجتهد، والسيد والعامي، والمعسر والموسر، والمسلم والكافر، والكافر الذمي والحربي، والكافر الأصلي والمرتد، والمرتد الملّي والفطري. وعلى هذا كيف يتسنّى للمسلم الذي يعتقد بمثل هذه الاحكام ان يتّبع قانوناً يدعو الى المساواة بين الناس كافّة[٢٣].

فيرد عليهم بالقول: «ان قانون المساواة من اشرف القوانين المباركة المستقاة من السياسة الاسلامية، وان اساس العدالة وروح جميع القوانين يكمن في اهتمام الشارع المقدس في توطيد اسس هذا القانون الذي تتلخص فحواه في «ان اي حكم يترتّب بشكل قانوني وعلى وجه العموم على اي موضوع، ينفّذ عند التطبيق على جميع مصاديقه وافراده بالتساوي وبلا اي تمايز. اما الشؤون الشخصية والاضافات العارضة فلا تؤخذ بنظر الاعتبار وليس ثمة خيار في التشدد او العفو او التغاضي عن اي كان، وابواب المخالفة والارتشاء والحكم الكيفي مسدودة بالمرّة»[٢٤]. اي ان جميع ابناء الشعب ابتداءً من مسؤولي الحكومة وحتى ابسط الناس متساوون امام القانون.

مفهوم الحرية

كما انه رد على الانتقادات التي اثارها المغالطون حول مبدأ «الحرية» الذي يعتبر من ابرز ما يصبو اليه النظام الدستوري او الديمقراطي، معتبرين اياه من سمات الفكر الاوروبي وانه لا يعني سوى التحلل والانفلات من اي قيد او قانون، وانه من متطلبات الدين المسيحي واتباعه، قائلاً: «الحرية هدف مشترك لجميع الشعوب سواء التي تعتقد بدين او التي لا تعتنق اي دين. قال الحسين بن علي عليهما السلام: «اذا لم يكن لكم دين وكنتم لا تخشون المعاد فكونوا احراراً في دنياكم». وقال احد العارفين: «لقد خلقك الله حراً فكن حرّاً». والحرية لا تنافي مطلقاً التمسك بالدين. وقد رأينا في تاريخ البشرية شعوباً كثيرة نعمت بالحرية ولكنها في الوقت ذاته ظلّت محتفظة بدينها.

ويلاحظ ان بلداناً كثيرة ـ كروسيا القيصرية على سبيل المثال ـ مع ما يبديه شعبها من طقوس الاخلاص للدين المسيحي والتمسك به ـ كانت في معظم الفترات ترزح تحت جور الحكومات المستبدّة[٢٥].

وقال النائيني في ضوء شرحه لهذين المبدأين الاساسيين، بجواز اسهام اليهود والمسيحيين من ابناء البلد في دفع الضرائب والمشاركة في بنائه واصلاح اوضاع المجتمع واستجواب المسؤولين، واعتبر أنّ لهم حقوقاً مساوية لسائر ابناء وطنهم من الايرانيين، وقال بمشروعية حق كل مواطن ايراني في ابداء وجهة نظره في اوضاع البلد، وارسال ممثل للاشراف على المسؤولين.

مبدأ فصل السلطات

تقوم فكرة الغاء النظام الاستبدادي، واقامة النظام الديمقراطي والدستوري على اساس تقسيم السلطات الى: سلطة تشريعية، وسلطة قضائية، وسلطة تنفيذية. لكن فريقاً كان يرى ان هذا المفهوم يبدو في اذهان بعض المتنورين من امثال «طالبوف» و «ملكم خان» بسبب ما اقتبسوه من كتابات الاوروبيين مثل «موتنسكيو» و «روسو» اكثر منه وضوحاً عند الجناح الاسلامي والمنظّرين الدينيين، ويزعمون ان هذه الثلّة من الزعماء الدينيين لم يكن لديها تصور واضح عن تقسيم السلطات، بل كانت اكثر ما تؤكد على مقارعة الظلم والاستبداد، من الاهتمام

بقضية الدستور وفصل السلطات بعضها عن بعض[٢٦].

ولكن على الرغم من هذه المقولة التي يثيرها المتغربون، كان النائيني والعلماء الآخرون على معرفة بمبدأ فصل السلطات باعتباره الركن الاساسي في النظام الدستوري الذي كان قد دخل ايران حديثاً آنذاك، بل كانوا يعتبرونه من أهم اسس النظام الاسلامي.

كتب النائيني، في هذا المضمار: من المبادئ السياسية الواجبة هو مبدأ فصل السلطات في البلاد، بحيث تدخل كل مجموعة من الوظائف النوعية تحت قانون علمي صحيح وتنفذ تحت رقابة تامة للحيلولة دون تجاوز المتصدين لها حدود الواجبات المفوضة اليهم. ويرجع مؤرخو قريش هذا الفصل الى الملك جمشيد، وهو ما اقرّه سيد الاوصياء عليه السلام في عهده الى مالك الاشتر بولاية مصر[٢٧].

ومن اللافت للنظر ان هذا الكاتب نفسه اشاد في فصل آخر من كتابه «ايديولوجي نهضت مشروطيت» (عقيدة ثورة الدستور) عند شرحه للافكار السياسية للملا عبد الرسول الكاشاني في قضية تلك الثورة؛ اشاد بافكار هذا العالم ودعوته الى فصل السلطات في نظام المشروطة، واعتبرها من جملة الآفاق الثقافية في شخصية الكاشاني، وقال بهذا الشأن:

«رسالة الملا عبد الرسول الكاشاني لا تتضمن التحليل الأصولي للنائيني ولا بحثه العلمي في السياسة المستبدة، اما من حيث ما ورد فيها بشأن حق الحرية والفصل بين السلطات في نظام المشروطة، ومن حيث البناء الثقافي عموماً فهي افضل من رسالة النائيني...»[٢٨].

«يقوم الركن الاساسي في نظام المشروطة على مبدأ الفصل بين السلطات في البلاد؛ تفوض السلطة التشريعية الى نواب الشعب الذين يشكلون المجلس الوطني، ويسميه الآخرون باسم «البرلمان». والنقطة المهمّة هنا هي عدم اعتقاد الملا عبد الرسول بالفصل المطلق بين السلطات. بل يعتبر السلطة التشريعية حاكمة على السلطات الاخرى. وتصور هذا المعنى من قبل الملا الكاشاني لا يخلو من اثارة للدهشة. بيد انه في جميع الاحوال استوعب مفهوم فصل السلطات افضل من سائر علماء المشروطة»[٢٩].

ومع وجود هذه الاعترافات، كيف يدعي «فريدون آدميت» واضرابه عدم اطلاع علماء الاسلام على شؤون الحكومة والادارة وخاصة في مجال النظام الدستوري وفصل القوى، او انهم كانوا في حيرة من امرهم ازاء ما يعنيه مفهوم نظام المشروطة.

ليس هذا الا دليلاً على استحواذ الرؤية التغريبية المتطرفة على هؤلاء الكتاب حتى

غدوا لا يرون لغيرهم حقاً في التفكير. وكثيراً ما تتسم كتاباتهم وآراؤهم بـالاحكام المسبقة والبعيدة عن الانصاف. اضافة الى اعتبار انفسهم محوراً للتفكير الاجتماعي الحديث، وقطب رحا الفكر. ومثل هذه الاحكام الوهمية والمغرضة ماثلة للعيان في جميع كتابات «فريدون آدميت» وزعيم الماسونيين واحمد كسروي.(٣٠)

الرد على اعتراضات المغرضين

كان انتصار حركة المشروطة في ايران بداية لعصر النهضة الذي نبّه الأمّة الاسلامية من سبات استمر ألف سنة، وبلور في اذهان علماء الدين وروّاد مقارعة الاستبداد والاستعمار افكاراً اجتماعية حديثة اضافة الى فهم جديد للمفاهيم الاسلامية.

في بداية انطلاقة النهضة، كانت جميع التكتلات تعيش حالة واحدة. ولكن مما يحز في النفس انه ـ وبعد انتخابات الدورة الثانية للمجلس، ونتيجة لتكتل التيار التغريبي، وعدم تكتل التيار الاسلامي ـ فاز التيار التغريبي والزمرة الماسونية العميلة للأجانب باكثرية الاصوات في المجلس، وتمكنوا في نهاية المطاف من الاستيلاء على المناصب الحساسة. وهكذا أذن نظام المشروطة بالافول، ووقع الانحراف في تلك النهضة الاسلامية. ولهذا السبب انشقت عنها فئة من علماء الدين تحت عنوان «المشروطة المشروعة» رافعة لنفسها لواء المعارضة، وساهمت من حيث تشعر او لا تشعر ـ كسائر المستبدّين ـ في الاجهاز على النظام الدستوري، معتبرة هذا النظام، وانتخاب النواب، وتأسيس مجلس الشورى الوطني بدعة وانحرافاً عن الاسلام. وهذا ما دفع النائيني بالنتيجة الى تدوين رسالة «تنبيه الامّة» رداً على مغالطات المعترضين.

هل كان تدوين الدستور بدعة؟

كان المعارضون يعتبرون تدوين الدستور بحكم البدعة؛ لأن البلد الاسلامي يجب ان لا يحكمه قانون آخر غير الشريعة الاسلامية، ناهيك عن ان التمسك بمثل هذا القانون وتطبيق موادّه بدون إذن والزام شرعي يكون بمنزلة خلافٍ للشرع. فأجاب النائيني على هذا الاعتراض بقوله:

اولاً: ان البدعة تعني اعتبار مالم تنصّ الشريعة عليه كحكم، حكماً وقانوناً، ولاشك في ان مثل هذا الحكم او القانون يعتبر بدعة وانحرافاً عن الدين. ولكنّ اذا ما وضع شخص او اسرة

او شعب مجموعة من القرارات لتنظيم حياته الاجتماعية وألزم نفسه بـالتمسك بـها بـدون ان يقصد الاتيان بتشريع جديد، لا يمكن اعتبار عمله هذا بدعة.

ثانياً: ان القضايا التي لا تعتبر واجبة بذاتها، الا ان تحقيق الامور يكون مناطاً بوجودها، تعتبر واجبة حتّى لو لم تكن قد وردت في الشريعة الاسلامية. فالاسلام يوجب التصدي للظلم والفساد، وتدوين القانون الاساسي يساعد على بلوغ مثل هذه الغـاية. ولا مـناص لنـا مـن الاذعان بعدم امكانية تقويض دائرة الظلم بدون وجود دستور يتماشى مع اصول الاسلام.

اشراف النواب على عمل السلطة التنفيذية

ورداً على آخر المغالطات التي اثارها المعارضون وزعمهم أنّ إشراف نواب الشعب يعدّ نوعاً من التدخل في عمل الامام المعصوم، وأنّ الاشراف العام يستلزم الخوض فـي الشـؤون السياسية، وهو بالاصطلاح الشرعي يدخل في الامور الحسبية، ومن ثم فـهو ليس مـن شأن عامّة الناس، بل من واجبات الامام المعصوم.

ردّ النائيني على هذه المغالطة بالقول:

أولاً: إن الشؤون السياسية تعتبر من جملة الامور الحسبية من جهة، الا انها من جـهة اخرى تدخل في اطار التكاليف العامّة؛ وذلك لأن انتخاب الامـام او الولي وان لم يكـن مـن الواجبات العامّة، لكن الحكومة اذا بنيت على رأي الامّة، يكون لابناء الشعب في تلك الحالة حقّ الاشراف على أعمالها وعلى أسلوب إنفاقها للضرائب والاموال التي يدفعونها اليها.

ثانياً: تؤدي مشاركة الناس في الشؤون السياسية الى الحيلولة دون وقوع الظـلم مـن الحكام، وهذا يعتبر بمثابة الاحتساب أي بمعنى الامر بالمعروف والنـهي عـن المـنكر الذي يدخل ايضاً في سياق التكاليف العامة.

لاشك ان العلامة النائيني كان واحداً من المصلحين الواعين في العالم الاسلامي، وكان قد كرس جهوده في سبيل استعادة المسلمين مجدهم وكرامتهم، ويستنكر التسـلط الاجـنبي والقهر الذي يمارسه الطغاة.

اشار النائيني في مطلع رسالته الى أسباب تقدم تطور الدول الاوربية، ونبّه الى كـيفية تجاوز الغربيين لعهود الانحطاط والتخلّف، ومكافحتهم لعوامل الاستبداد والجهل على طريق نيل الحرية. ذلك الطريق الذي بدأوه بسن القوانين الصحيحة، واضاءوا مشاعل التوعية امـام

العقول والافكار والاذهان. الا ان الامّة الاسلامية تجاهلت هذه الامور حتّى انتهى بها المطاف الى هذه الحياة البائسة الذليلة. وطريق العزّة والتقدم غير مغلق امام اي شعب، وسبيل المجد والحرية لا ينسدّ امام احد، «ان الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم».

ولكن الشعب الايراني الذي كان يمرّ بمرحلة من السبات والغفلة، لم يفسح المجال ـ وللاسف ـ امام انتشار الافكار النيّرة لهذا العالم الواعي.

وقد اشاد الشهيد المطهري بهذا العمل القيّم للعلامة النائيني بقوله:

«الحقيقة ان احداً لم يقدم تفسيراً دقيقاً للتوحيد العملي والاجتماعي والسياسي للاسلام، مثلما قدّمه العلامة الكبير والمجتهد البارع المرحوم الميرزا محمد حسين النائيني (قدس سره) مدعوماً بالاستدلال والاستشهاد المتقن من القرآن ونهج البلاغة في كتابه القيّم «تنبيه الامة وتنزيه الملّة». وقد جاء المرحوم النائيني بمثل ماجاء به الكواكبي، مشفوعاً بالبراهين الاسلامية، ولكن من المؤسف ان اجواءنا التي يسودها الجهل دفعت بالمرحوم الى الصمت، في اعقاب نشره لكتابه ذاك»[٣١].

في العالم الشيعي، لم يكن تناول القضايا السياسية، ودراسة الحقوق السياسية في الاسلام وتدوين الكتب والرسائل العلمية في هذا الحقل، يحظى بالاهتمام الكافي. ولعل مردّ ذلك هو التصور المغلوط بان مثل هذا العمل يعدّ تدخلاً في واجبات امام الزمان عليه السلام. ولهذا السبب لم ينضج الفكر السياسي والفلسفة السياسية كما ينبغي لهما.

يمكن القول انه في العهود الاخيرة وحتّى بعد انتصار الثورة الاسلامية لم يدوّن كتاب علمي بعد كتاب «فقه الدولة الاسلامية» لآية الله المنتظري، نظير كتاب «تنبيه الامّة» للنائيني. وهو لم يتناول في كتابه هذا اثبات «المشروطة» فحسب، بل جعل منه رسالة جامعة في السياسة والحكومة الاسلامية. ولابد ان تنال الافكار الاصلاحية لهذا النابغة الكبير نصيبها من الدراسة والتمحيص؛ لانه اضافة الى علمه في الفقه والاصول، كان له اطلاع واسع على شؤون السياسة والاجتماع في زمانه. وهو كما وصفه آية الله الطالقاني:

«خدّه الممتد، وانفه المرتفع، وجبهته البارزة وشعره الخفيف يعيد الى الاذهان صور فلاسفة اليونان؛ سقراط وافلاطون»[٣٢].

عسى ان تكون في هذا تذكرة مفيدة تحدو بالعلماء الى تنقيح وتوضيح واكمال هذه الرسالة العلمية.

الهوامش

(١) مهدي قلي خان هدايت، طلوع مشروطيت (فجر المشروطة)، انتشارات پيام، طهران، ص ١٥.
(٢) عبد الهادي الحائري تشيع ومشروطيت، انتشارات امير كبير، طهران، ص ٥٤.
(٣) ناظم الاسلام كرماني، تاريخ بيداري ايرانيان (تاريخ نهضة الايرانيين)، ج ٢، ص ٨٥.
(٤) عبد الهادي الحائري، مصدر سابق، ص ٢٥٣.
(٥) العلامة النائيني، تنبيه الامّة، ص ٣.
(٦) فريدون آدميت، ايدئولوژى نهضت مشروطيت ايران (المرتكز الايديولوجي لنهضة المشروطة في ايران)، ص ٢٢٧.
(٧) يحيى دولت آبادي، حياة يحيى، ج ٢، ص ٢٤.
(٨) مرگى در نور (موت تحت النور)، في سيرة الآخوند الخراساني، ص ١٣٧.
(٩) الشيخ آقا بزرك الطهراني، «نقباء البشر في القرن الرابع عشر»، طبقات اعلام الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٤.
(١٠) فريدون آدميت، مصدر سابق، ص ٢٣٠.
(١١) عبد الهادي الحائري، مصدر سابق، ص ٢٢٣.
(١٢) حميد عنايت، سيري در انديشهٔ سياسي عرب (جولة في الفكر السياسي العربي)، ص ١٧٤.
(١٣) آية الله الطالقاني، مقدمة على «تنبيه الامة»، ص ١٨.
(١٤) عبد الهادي الحائري، مصدر سابق، ص ٢٦١.
(١٥) آية الله الطالقاني، مقدمة على «تنبيه الامة»، ص ١٥.
(١٦) النائيني، مصدر سابق، ص ٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠، ١١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١، ١٢.
(٢١) عبد الهادي الحائري، مصدر سابق، ص ٢٥٤.
(٢٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ١٩٢ (اصدار مكتب الاعلام الاسلامي، قم).
(٢٣) ملك زاده، انقلاب مشروطيت (ثورة المشروطة)، ج ٤، ص ٢١٤.
(٢٤) تنبيه الامة، ص ٦٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٢٦) فريدون آدميت، مصدر سابق، ص ٢٢٧، ٢٢٨.
(٢٧) تنبيه الامة، ص ١٠٢، ١٠٣.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٣١) الشهيد المطهري، الانتفاضات الاسلامية في القرن الاخير، ص ٤٦.
(٣٢) آية الله الطالقاني، مقدمة على «تنبيه الامّة»، ص ١٦.

مقالات

موقع الفكر السياسي في تصنيف العلوم الاسلامية*

محمد نوري**

إنّ تصنيف العلوم وليد تطوّرها واستقلالها؛ فقد كانت العلوم فيبداية الأمر تشبه كتاباً يجمع مطالب بصورة عشوائية، غير مبوّبة؛ إذ لم يكن في البين تمييز وفصل بين المسائل المختلفة للموضوع الواحد. وبعد أن نضجت العلوم وظهر الاختصاص في الفروع العلمية، انتظمت حلقات العلوم، وبرز من خلال المسائل ذات الموضوع الواحد علم خاصّ له غاية خاصّة.

لقد تمخّض التطوّر العلمي عند الإنسان عن علوم جديدة، غير ان العلوم المتعدّدة والمختلفة لا يحويها نظم خاص، وإنّما يمكن تنظيمها وتصنيفها بطرق مختلفة.

لقد تمّ تصنيف العلوم وفقاً لضوابط متعدّدة من قبيل التصنيف اعتماداً على القوى الذهنية المدركة لموضوعات العلوم (كما يرى ديدرو، ودالامار)، والتصنيف على أساس موضوعي (عند أوغست كنت وأغلب الفلاسفة المسلمين)، وتصنيف العلوم على أساس نسبتها إلى بعضها (سبنسر)[1]، والتصنيف على أساس الأساليب والطرق، والتصنيف على أساس الهدف والغاية[2].

---

* ـ نقله إلى العربية حسن الهاشمي.

** الحوزة العلمية في قم.

تسعى هذه المقالة إلى بيان وتحليل أقسام التصنيف التي قام بها علماء المسلمين ثمَّ تحديد موقع (السياسة) في كل واحد من هذه التصنيفات .

ان دراسة مجموع العلوم التي أنجزها العلماء المسلمون ، وتحديد عناصرها الأساسية ونوعية تدرج العلوم وكيفيتها وأهمّية كلّ علم في المجموعة وتفاعلها مع بعضها تفيدنا عدّة أمور :

١ ـ بيان مدى اهتمام المفكّرين الكبار بالبحوث السياسية والموقع الذي يحدّدونه لها بين مجموع العلوم .

٢ ـ كيفيّة إقبال المفكّرين على السياسة .

٣ ـ تحديد ماهية السياسة بوصفها مجموعة من المسائل وبيان كميّتها وكيفيّتها بالنسبة إلى العلوم الأخرى في الثقافة الإسلامية .

ونذكر في الختام : ان مثل هذا البحث سيفتح الطريق أمامنا لتحديد رقعة المباحث السياسية .

الفارابي (٢٥٩ / ٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ)

أبو نصر محمد بن محمد الفارابي فيلسوف إسلامي كبير من بلاد ما وراء النهر ، ينحدر من سلالة تركية ، أتمَّ دراسته في بغداد على يد أساتذة كأبي بشر متّى بن يونس ويوحنا بن حيان . استوطن دمشق في أواخر عمره وتوفي هناك .

اشتهر الفارابي كثيراً في تفهمه لآراء ارسطو . ولم يكن الفارابي شارحاً فحسب وانّما قام أيضاً بتأليف كتب جديدة من نوعها ، من بينها : كتاب (احصاء العلوم ومراتبها) . وقد تنبّه من القدماء الى أهمّية هذا الكتاب الكبير القفطي وابن أبي اصيبعة[٣] .

وهذا الكتاب هو أوّل كتاب مدوَّن حول تصنيف العلوم في الثقافة الإسلاميّة . وقد أدّت خصائص هذا الكتاب المتميّزة إلى ان يأخذ طريقه إلى المؤسسات العلمية والمدارس الاوربية القديمة وأن يترجم إلى عدّة لغات ، وقد ظلّ لسنوات متمادية جزءاً من المناهج الدراسية في المدارس اليهودية[٤] .

وقد بادر عثمان أمين إلى تصحيحه وتنقيحه ونشره عام ١٩٣١م في القاهرة ، وترجمه وقدّم له حسين خديو جم للفارسية ، وطُبع في إيران سنة ١٣٤٨هـ .

لقد أخذ الفارابي في تقسيم العلوم، الحقائقَ الموجودة بنظر الاعتبار. وقد قام في الحقيقة باستقراء علوم عصره واستفاد من التصنيف الارسطي (تقسيم العلوم إلى عملية ونظرية). يرى الفارابي ان العلوم عبارة عن: علم اللغات، المنطق، الرياضيات، الطبيعيّات، الإلهيات، العلم المدني، الفقه، الكلام.

ينقسم علم اللغة عموماً إلى قسمين ؛ الأوّل: استيعاب الألفاظ ذات المعنى عند أمّة من الأمم والتعرّف على حدودها الدلالية. والآخر: معرفة قوانين تلك الألفاظ. كما ان اللغة في كل شعب تنقسم ـ من خلال الالتفات إلى ان الألفاظ امّا مفردة أو مركّبة ـ إلى سبعة أقسام كبيرة: علم الألفاظ المفردة، علم الألفاظ المركّبة، علم قوانين الألفاظ المفردة، علم قوانين الألفاظ المركّبة، علم ضوابط الاملاء، علم ضوابط القراءة، علم أوزان الشعر[٥].

وعلم المنطق يشتمل على ثمانية أقسام: المعقولات، القضايا، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة، الخطابة، الشعر[٦].

وعلم الرياضيات على ستّة أقسام: الاعداد، الهندسة، البصريات، النجوم، علم الافعال، علم الحيل (الميكانيك)[٧].

والطبيعيّات على ثمانية أقسام: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المعادن، النبات، الحيوان والنفس[٨].

اما الالهيات (الميتافيزيقيا) فتشتمل على ثلاثة أقسام: مباحث الوجود، مبادئ البراهين في العلوم النظرية والجزئية، بحث في المجرّدات والعالم غير المادي[٩].

امّا العلم المدني فيبحث في سلوك الإنسان وأفعاله الإرادية وفي الغايات التي لأجلها يقدم الإنسان على تلك الأفعال فيحدّد هذا العلم الخصال المطلوبة في الإنسان وطرق الحصول عليها[١٠].

ويرى الفارابي ان العلوم المدنية تُبيِّن لنا في ظلِّ أيّ نوع من الحكومات يمكننا الحصول على الخصال الفاضلة بغية وصول الفرد والمجتمع إلى السعادة الحقيقيّة. ومن هنا يكون موضوع العلوم المدنية عبارة عن السياسة وطرق إدارة المجتمع ومدى فاعلية تلك الادارة على توفير السعادة أو الشقاء لبني الإنسان.

يرى الفارابي ان السعادة لبُّ العلوم السياسيّة، والسعادة على نحوين: السعادة الوهمية أي الثروة والمجد والعبث، الناتجة عن سياسة الدول غير الفاضلة. والسعادة الحقيقيّة من البرّ

والإحسان وسائر الفضائل في ظلّ الحكومات الصالحة.

العلوم المدنية على قسمين؛ قسم منها يتعلّق بالبحوث النظرية أي معرفة سعادة المجتمع وتشخيص الفضائل من الرذائل وتمييز السنن الممدوحة عن المذمومة. والقسم الآخر يتعلّق بالمسائل العملية والتنفيذية للدولة، أي تهيئة الحلول لبناء الأرضية المساعدة لتوفير السعادة وكيفيّة إشاعة الأعراف والسنن الصالحة، والحيلولة دون تغيّر مسيرة المجتمع من السعادة الحقيقيّة إلى السعادة الوهمية، وعدم وقوع المجتمع في الموبقات[١١].

ان الفارابي يرشدنا في تفصيل هذه المطالب إلى المؤلّفات السياسية لارسطو وافلاطون[١٢].

امّا الفقه فهو علم يمكن من خلاله بيان حدود كل ما لم يصرح الشارع بحكمه عن طريق قياسه بالأمور التي بيّن الشارع حدودها وأحكامها بشكل صريح، ويجتهد بغية الحصول على الأحكام الصحيحة المطابقة مع مراد الشارع والموافقة للأسس الشرعيّة التي يؤمن بها أتباع تلك الشريعة. ولكل مذهب جملة من العقائد والشعائر ، امّا العقائد فتتعلّق بالمبدأ والمعاد. وامّا الشعائر فهي تلك الأعمال التي تُمارس تعبيراً عن شكر الله سبحانه وتعالى ، أو الأفعال المرتبطة بسلوكيّات الناس ومعاملاتهم المدنيّة[١٣].

يرى الفارابي أن قوام الفقه، في الاستنباط والاجتهاد. وأنّ ماهيته عملية وليست نظرية. وأنَّ رقعته عبارة عن السلوك الفردي للناس، ومعاملاتهم الاجتماعية.

وعلم الكلام ملكة يمكن للإنسان بواسطتها الدفاع عن الأفعال والتعاليم التي جاء بها واضع الدين[١٤].

والملاك عند الفارابي في ترتيب العلوم وتنظيمها منطقي بأن يلتفت إلى مدى نفعها في المجتمع وتقدّمها وتأخّرها في التعليم، وعنده ان سائر العلوم التي ازدهرت في أحضان الإسلام ـ عدا علمي الفقه والكلام ـ تخضع للتصنيف الارسطي.

صرّح الفارابي بأن السياسة تقع في دائرتين: العلوم المدنية والحكمة العملية. وقد وضع حدّاً فاصلاً بين العلم المدني وعلم الفقه بتصريحه بأنّهما علمان مستقلّان لكلٍّ منهما مقاصد وماهية تخصّه. فهل يرى الفارابي ان العلوم المدنية متكفّلة فقط بدراسة البحوث والمقولات الفلسفية فحسب؟ وان السياسة بعيدة كل البعد عن ساحة الفقه؟ توجد في المقام ثلاث فرضيّات:

الفرضية الأولى: ان علم الفقه ينظر إلى الأفعال والأحكام الواقعية التي تكفل للأفـراد السعادة الحقيقيّة عن طريق العمل بها، ويلاحظ أيضاً من كلام الفارابي انّ الفقه يتكفّل بوظائف الأفراد وسلوكهم كما يتكفّل أيضاً بالمعاملات المدنية. والمعاملات المدنية تشتمل على العلاقات والمناسبات الاجتماعية العامّة التي تضمّ علاقات الناس ببعضهم وعلاقات الطبقات الاجتماعية كطبقة الحكّام وطبقة المحكومين. ومن هنا فإن الفقه يزوّدنا بنظام سياسي خاص.

والعلم المدني من وجهة نظر الفارابي يتكفّل فقط ببيان المدينة الفاضلة. وهي نوع من اليوتوبيا ذات الجوانب المثالية غير القابلة للتطبيق[١٥].

لذا فإنّ الفرضية الأولى ترى ان وظائف هذين العلمين مستقلة عن بعضها وان لهما غايتين وهدفين مستقلّين.

الفرضية الثانية: ان بين العلوم المدنية وعلم الفقه عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فإن رقعة الفقه تشمل السياسة وغيرها، في حين ان العلوم المدنية تنظر للبحوث السياسية فقط. فلو كان رئيس مدينةٍ فاضلةٍ فيلسوفاً فهو ـ لارتباطه بالعوالم المجرّدة الأخرى واتصاله بها يطبق ـ البرنامج الفقهي. ومن هنا فان الفقيه الذي يستنبط من معين الوحي والسُنّة المأثورة يقوم في الحقيقة بفعل ذلك الفيلسوف المرتبط بالعقل الفعّال.

(لايذكر الفارابي علم الأخلاق وتدبير المنزل، أي ان العلم العملي ينحصر لديه بالعلم المدني. وإذا بحث في العلوم الأخرى كعلم الفقه فمن جهة ان هذا العلم يقع تحت الفلسفة وتابع لها. فعلم الفقه جزءٌ من العلوم المدنية ومنضوٍ تحت الفلسفة المدنية)[١٦].

وفي هذه الفرضية تجد ان هذين العلمين اثنان ظاهراً، لكنهما بحسب الواقع والماهية علم واحد، لأنّ العقل والوحي يتّحدان في المدينة الفاضلة.

الفرضية الثالثة: ان هذين العلمين ينظران إلى السياسة من زاويتين، كما ان مسائلهما تختلف ماهيةً؛ فإنّ الفقيه بأساليبه الخاصّة معتمد على الوحي يستنبط الأحكام السياسية ويتصدّى في السياسة لبيان الجائز وغير الجائز خلافاً للفيلسوف الذي يحدّد المسائل السياسية من خلال التحليل العقلي، وينتج عن هذين العلمين نظامان سياسيان يختلفان من الناحية البنائية يسمّى أحدهما: (نظام الأحكام السياسية أو الفقه السياسي) ويسمّى الآخر: (فلسفة السياسة وعلم السياسة الفلسفي). وان اختبار هذه الفرضيات والوصول إلى صحّتها وسقمها أمر في غاية الصعوبة. إلّا أن النتيجة المتيقنة هي ان الفارابي رأى ان العلم المدني علم يختلف عن الفقه، وهو ساكت عن الفقه السياسي.

ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦ هـ)

علي بن أحمد بن سعد بن حزم الظاهري الاندلسي من علماء الأندلس وفقهائها. ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ هـ ق. وقد نقل ولده انّه ألّف أكثر من أربعمئة كتاب، فُقِد أكثرها ولم يبق من كتبه المطبوعة سوى ما ينيف على العشرة[١٧]. ومن بين مؤلّفاته كتاب (مراتب العلوم) وقد طبع مراراً بتحقيق الدكتور احسان عباس، وترجمه إلى اللغة الفارسية محمّد علي خاكساري.

وقد عمد ابن حزم في هذا الكتاب إلى تصنيف العلوم. فالعلوم الأدبية عنده من قبيل: الخط، الشعر، النحو، اللغة، علم الحساب، علم المنطق، العلوم الطبيعية، علم الأخبار... وامّا الشرعيّة فتشتمل على: علوم القرآن والحديث والفقه والكلام[١٨]. وربّما استعمل علم المذاهب وأراد به علم الكلام، وقد يستعمل الفتيا ويريد الفقه. ولم يذكر الفلسفة لأنّه أوّلاً: كان ظاهريّ المشرب يشبه الاخباريين عند الشيعة، وثانياً: لأنّه ذكر المسائل الهامّة من الفلسفة في علم المذاهب.

ولم يصنّف ابن حزم جميع العلوم وانّما عمد إلى الانتقاء منها، وكان في الحقيقة بصدد تدوين برنامج تعليمي. فالفلاسفة يرون ان الغاية من تعلّم العلوم تنتهي إلى الفلسفة، ولابدّ للعلوم بأجمعها أن تخدم الحكومة. غير ان اتجاه ابن حزم كان دينياً، ويرى ان جميع العلوم تخدم الشريعة.

امّا بشأن موقع المباحث السياسية في العلوم المذكورة فلم يذكر لها موقعاً، وانّما اكتفى بالإشارة إلى التواريخ السياسية للشعوب والأمم في علم الاخبار، وهذا داخل في علم التاريخ. ولم يتطرّق إلى شمول الفقه أو عدم شموله للسياسة. ومن جهة أخرى فهو مخالف للفلسفة فلم يذكرها في تصنيفه، ولذا لاتجد في تصنيفه ذكراً للرئاسة المدنية. وعلى كل حال فإن انتماءه الظاهري فكريّاً وتنكّره للفلسفة واهتمامه بالنصوص الدينيّة، وكذلك اعتزاله السياسة بسبب معايشته لمخلّفات وآثار تلك البرهة التي تصدّى فيها إلى الأعمال الإدارية، جعلته يتبنى رأياً خاصّاً في تصنيفه العلوم، كانت نتيجتُه اهمالَ السياسة وادارةَ الدولة في تصنيفه.

الخوارزمي (٣٨٧هـ)

محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي عالم إسلامي شهير من علماء القرن الرابع، وهو مؤلف كتاب (مفاتيح العلوم) الذي يعد من أقدم المؤلّفات في مجال تصنيف العلوم في العالم

الإسلامي، وقد عمد فيه إلى تقسيم العلوم باسلوب خاص كتبه لأحد العاملين في الدولة السامانية وهو السيّد أبو الحسن عبدالله بن أحمد العتبي.

تشتمل المقالة الأولى (العلوم الشرعيّة والعربيّة) على: الفقه، الكلام، النحو، الكتاب، الشعر، العروض والأخبار. والمقالة الثانية (علم النجوم) تشتمل على: الفلسفة، المنطق، الطب، وعلم العدد.

وقد اكتفى في الفقه بذكر الطهارة والصوم والزكاة والحجّ والبيع والنكاح والديات فقط. كما انّه يرى كسائر الفلاسفة ان الفلسفة على قسمين: نظرية وعملية. وان العملية تشتمل على: الأخلاق وسياسة المدن وتدبير المنزل[19]. وان جميع تعاريفه وأبحاثه تشابه تعريفات الفلاسفة والنصوص الفلسفية الأخرى، وتعود أهمّية هذا الكتاب إلى قدمه.

اخوان الصفا

وهم جماعة من حكماء القرن الرابع الهجري، اتخذوا لأنفسهم تسمية (اخوان الصفا وخلّان الوفا)[20]، وأهم كتبهم (رسائل اخوان الصفا) وقد ذكره آغا بزرك الطهراني في كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة)[21]. وهناك خلاف في كونهم من الشيعة الإسماعيليين[22]. ولكن لا شك في وجود الكثير من الآراء الشيعية في رسائلهم. ولهم ابداعات في مجال تصنيف العلوم، جدّدوا موقعاً متميّزاً للسياسة فيه.

ولاخوان الصفا نوعان من التصنيف؛ الأوّل ورد في (الرسالتين السابعة والثامنة) قسموا فيه العلوم إلى قسمين: نظري (الصناعة العلمية) وعملي (الصناعة العملية)؛ والتقسيم الثاني عبارة عن تقسيمات تمَّ على أساسها تصنيف جميع الرسائل في مختلف العلوم.

فالرسالة السابعة (في الصنائع العلمية والغرض منها) وقعت في الجزء الأوّل وهي تدور حول الحكمة النظرية وفروعها[23]. وقد عمدوا في فصل من هذه الرسالة عنوانه (أجناس العلوم) إلى تقسيم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام: فمنها العلوم الرياضية، ومنها الشرعية الوضعية ومنها الفلسفة الحقيقية.

امّا العلوم الرياضية فهي التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة الدنيا وهي تسعة أنواع: أوّلها علم الكتابة والقراءة، ومنها علم اللغة والنحو، ومنها علم الحساب والمعادلات، ومنها علم الشعر والعروض، ومنها علم السحر والكيمياء والحيل، ومنها علم

الحرف والصناعات، ومنها علم البيع والشراء والتجارات، ومنها علم السير والأخبار.

وامّا أنواع العلوم الشرعية التي وضعت لطِبِّ النفوس وطلب الآخرة فهي ستّة أنواع: أوّلها علم التنزيل، وثانيها علم التأويل، والثالث علم الروايات والأخبار، والرابع علم الفقه والسنن، والخامس علم المواعظ والزهد والتصوّف، وعلم تأويل المنامات.

وأمّا العلوم الفلسفيّة فهي أربعة أنواع، وهي: الرياضيات (الهندسة، العدد، النجوم، الموسيقى)، المنطقيات (الشعر، الخطابة، الجدل، البرهان، المغالطة)، الطبيعيات، والإلهيّات.

وأمّا العلوم الإلهيّة وهي القسم الرابع من الفلسفة الحقيقيّة فهي خمسة أنواع: معرفة الباري جل جلاله، وعلم الروحانيّات، وعلم النفسانيّات، وعلم السياسة، وعلم المعاد.

وعلم السياسة خمسة أنواع: أوّلها السياسة النبوية (معرفة كيفية وضع النواميس المرْضيّة والسنن الزكية)، والثاني السياسة الملوكية (معرفة حفظ الشريعة على الأمّة)، والثالث السياسة العامية (الرئاسة على الجماعات)، والرابع السياسة الخاصيّة (معرفة كلّ إنسان تدبير منزله)، والخامس السياسة الذاتية (معرفة كل إنسان أمر معاشه وأخلاقه)[٢٤].

المجموعة الثانية للعلوم: العلوم العملية (الصناعات العملية) وهي تطلق على التطبيق الخارجي لكلّ فكر، وقد اكتفي في هذا القسم ببيان المصنوعات ونوعية الأعمال، وليس فيه أي تقسيم منطقي أو علمي[٢٥].

وقد عمد اخوان الصفا في التصنيف الثاني إلى ترتيب جميع الرسائل العملية في أربعة أقسام:

١ ـ الرسائل الرياضية، تحتوي على أربع عشرة رسالة.

٢ ـ الرسائل الجسمية الطبيعية، تحتوي على سبع عشرة رسالة.

٣ ـ الرسائل النفسية العقلية، تحتوي على عشر رسائل.

٤ ـ رسائل القوانين الإلهيّة والشرعية الدينية، تحتوي على إحدى عشرة رسالة. وقد اختصت الرسالة التاسعة وعنوانها (في كيفية أنواع السياسات وكمّيتها) بالسياسة[٢٦].

ان الغاية من السياسة عند اخوان الصفا هي (صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتمّ الغايات)[٢٧]. ويرون ان أفضل الأعمال التعرّف على السياسات الدينية والدنيوية. وإن لبّ السياسة من وجهة نظرهم هو الاصلاح والصلاح، وهذا هو وجه اشتراك الأنواع السياسية الخمسة المتقدّمة. فالسياسة النبوية عندهم ليست بمعنى الرئاسة الإدارية

والتنفيذية والولاية السياسية، وانّما هي عملية اصلاح الناس من خلال وضع السنن والقوانين النافعة وتزكية النفوس وإشاعة التقاليد الفاضلة والأخلاق الحميدة. فان الرئاسة في الحقيقة على قسمين: روحانية وجسمانية، والرئاسة الجسمانية من قبيل السلطة السياسية للملوك والحكّام المتسلّطين على رقاب الناس بالقهر والغلبة. أما الروحانية فهي من قبيل سلطة الصالحين المعتمدين على العدل والاحسان(٢٨).

اما السياسة الخاصيّة والسياسة الذاتية فلا ربط لهما بالمجتمع، وانّما الأولى تعنى بتدبير المنزل. والثاني تعنى بإصلاح النفس وإدارتها. امّا السياسة الملوكية والسياسة العامية فهما مرتبطتان بإدارة المجتمع، والسياسة الملوكية تختص بالأئمّة الهداة وخلفاء النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله الذين لم يلجأوا إلى الظلم وكانوا يسعون إلى الحفاظ على الشريعة في المجتمع الإسلامي وإحياء السُنن والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود والأحكام ومقارعة الظَلَمة والدفاع عن المظلومين(٢٩).

وتطلق الرئاسة العامية على رئاسة الأمراء على المدن والبلدان ورئاسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها(٣٠).

ونحن لانريد هنا تحليل الرؤى الفلسفية السياسية لاخوان الصفا، وانّما نكتفي بالإشارة إلى تصنيف العلوم وبيان موقع السياسة في آراء اخوان الصفا. ومن الجدير بالذكر ان السياسة لم تكن عندهم مقولة عملية بل أدرجوها تحت الصناعات العلمية وهذا الأمر يميّزهم عن بقيّة الفلاسفة.

كانت المجموعة الثانية في التصنيف الأوّل عبارة عن العلوم النظرية والشرعية الوضعية، وهي تشتمل على ستّة علوم لم تكن السياسة من بينها وانّما وضعوها في الفلسفة الحقيقيّة وفي ذيل العلوم الإلهية وموازية لمعرفة الباري والمعاد. وهذه المنهجية تشبه مباحث الإمامة في علم الكلام الشيعي.

ابن سينا (٣٧٠ـ٤٢٨هـ)

ولد أبو علي بن سينا في بخارى.. وهو أكبر فيلسوف مشّائي مسلم. وقد خلّف كتباً كثيرة في مختلف المجالات. ومن جملة مؤلّفاته: رسالة صغيرة بعنوان (أقسام العلوم العقلية) وهي رسالة مستقلّة في مجال تصنيف العلوم. وقد خصّص في بعض كتبه الأخرى مثل كتاب

(عيون الحكمة) و(منطق المشرقيين) فصلاً لتصنيف العلوم، ونحن نعتمد هنا على هذه الكتب الثلاثة.

يقول ابن سينا: ان العلوم كثيرةٌ، ولكن بالإمكان تقسيمها إلى مجموعتين؛ الأولى: العلوم التي لاتكون الأحكام فيها ثابتة على الدوام، وانّما هي موقوتة بفترة زمنية. الثانية: العلوم الثابتة التي يمكن الاستفادة منها في جميع الأزمنة، وتسمّى هذه العلوم بالحكمة. ثمّ يرى ابن سينا ان بعض العلوم الحكمية كالمنطق آلة ومقدّمة للعلوم الأخرى. كما انّه يقسّم العلوم الأخرى التي ليس في ماهيتها آلية إلى قسمين؛ نظري وعملي. والعلوم النظرية عبارة عن: العلم الكلي، الإلهيات، الطبيعيات، والرياضيات. والعلوم العملية عبارة عن: علم الأخلاق، تدبير المنزل، إدارة المدينة والنبوّة[٣١].

وله في عيون الحكمة تقسيم ثلاثي للحكمة العملية فهي: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية[٣٢]. وقد ذكر هذا التقسيم أيضاً في رسالة عنوانها (أقسام العلوم العقلية)[٣٣].

ووضع ابن سينا في منطق المشرقيين تصنيفاً رباعياً، فذكر النبوّة في فصل الحكمة العملية إلى جانب الأخلاق والسياسة المدنية وتدبير المنزل. ويرى ان وظيفة النبوّة هي وضع القوانين لتدبير المنزل وإدارة المدينة، ومن هنا اخرج السياسة عن مجال الفلسفة وربطها بالدين والشريعة. كما انّه ربط السياسة بالشريعة في (عيون الحكمة). وقال: مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وان كامل حدودها تتبين بالشريعة الإلهية وتتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العلمية (بمعرفة القوانين في الجزئيات)، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات[٣٤].. وظيفة الإنسان في السياسة إدراك الجزئيات وتطبيق القوانين على المصاديق، وتنفيذ القوانين. اما وظيفة الشريعة فهي بيان القوانين.

يرى ابن سينا ان الأجنبي أو المواطن عالمان: عقلي ـ ديني، الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي.. وقد عمد إلى توحيد هذين العالمين في النهي[٣٥].

يتوخى ابن سينا في سياسة المدن العثور على كيفية اشتراك الناس وأساليب التكافل الاجتماعي ونيل المصالح الاجتماعية[٣٦]. ويتوخى من الفقه والشريعة ومن النبوّة في مرحلة أعلى القوانين العامّة. فعلى السياسة بغية إقامة المشاركة الصحيحة والتعاون وإدارة المجتمع المنتظمة أن تأخذ القوانين المطلوبة وغير الخاطئة من الشريعة، وعلى الشريعة أن تستمدّ من

علم السياسة المدني في تعريفها بالسبل والأساليب الصحيحة لاجراء القوانين.

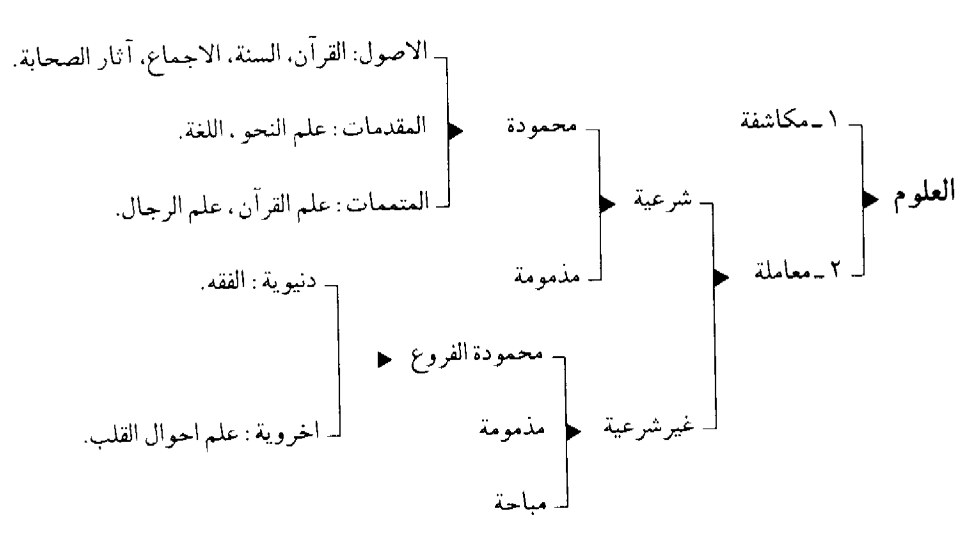
وقد بحث في الفصل الأخير من إلهيات (الشفاء) تحت عنوان (في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق) نظرية تكافل السياسة المدنية والشريعة لا انفرادهما[٣٧].

ولابن سينا كتاب عنوانه (السياسة) ظن البعض ان موضوعه في سياسة المدن. إلّا انّه في الحقيقة يدور حول (السياسة الأهلية) وموضوعها تدبير المنزل[٣٨]. والفكر السياسي عند ابن سينا يستحقّ كثيراً من التدقيق، ولسنا هنا بصدد بيان هذه الناحية[٣٩].

الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المتكلّم والفقيه الشافعي الكبير في مدينة طوس بخراسان، وكانت حياته حافلة بالحوادث، وكان من بين الذين ألّفت منهم المئات من الكتب والمقالات بمختلف اللغات[٤٠].. وهذه المقالة تتطلّع إلى آرائه الخاصّة حول تصنيف العلوم الموجودة في كتابه (احياء علوم الدين).

تعرّض الباب الثاني من كتاب العلم من المجلد الأوّل لهذا الكتاب تحت عنوان (العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما) إلى تصنيف العلوم[٤١]. وخلاصة هذا التصنيف كالآتي:



علم المكاشفة عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة[٤٢]. وهذا العلم يعتبر من أرقى العلوم عند الغزالي حتى ان علم الكلام لديه لا يرقى إليه، إذ قال:

«جميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة لايحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه»[٤٣].

ولم يذكر الكلام والفلسفة في تصنيفه، لأنّ مسائل الكلام على ثلاث مجموعات: المجموعة التي يشتمل عليها القرآن والسنّة، والمسائل الجدليّة المذمومة، ومسائل المشاغبات بين الفرق واختلافاتها، وهذه المجموعة الأولى داخلة في العلوم الشرعية. امّا المجموعتان الثانية والثالثة فهما من البدع المذمومة. اما الفلسفة العلمية فهي ليست واحدة وانّما هي على أربعة أقسام:

١ ـ الهندسة والحساب وهما مباحان.

٢ ـ المنطق وهو داخل في علم الكلام.

٣ ـ الإلهيات وهي داخلة في الكلام أيضاً.

٤ ـ الطبيعيات، وبعضها مخالف للشرع والدين، فهو جهل وليس بعلم حتى نورده في أقسام العلوم.. وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وهو شبيه بنظر الأطباء[٤٤].

والغزالي وان لم يتعرّض إلى السياسة كعلم في الطبقات المذكورة، ولكن يتجلّى بوضوح من طيّات كلامه انّه يرى السياسة من وظائف الفقهاء إذ يقول: (فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق)[٤٥].

يرى الغزالي ان العلم الأسمى هو علم المكاشفة، ويأتي بعده بالدرجة الثانية علم الشرع الأخروي (علم أحوال القلب) فرغّب إليه كثيراً. وأما بقيّة العلوم فهي في الدرجة الثالثة. وترتبط بإصلاح الحياة الدنيا. فحتى الفقه انّما وجد لهذا الغرض، وجزءٌ منه المباحث السياسية لغرض التدبير والإدارة الصالحة. ومن هنا يتضح ان الفقه ويتبعه الفقه السياسي علم رفيع ومرموق وليست زعامة الفقيه قيادة منقطعة وزائلة. ومن جهة أخرى فهو لا يصنّف السياسة في الفلسفة والحكمة.

الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ٦٧٢هـ. [٤٦])

ولد نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد السياسي والمتكلّم والفيلسوف والمنجّم الشيعي في فترة الهجوم المغولي على الاسماعيليين والخليفة العبّاسي في طوس بخراسان. تحكي مؤلّفاته المتنوّعة وذات الاختصاص عن عمق تضلّعه وعبقريته في الفلسفة والفقه والسياسة، وقد أفرد في المقدّمة التي كتبها على (الأخلاق الناصرية) فصلاً في تصنيف العلوم[٤٧]. وهو طبعاً يعترف بأن هذا الكتاب قد كتب بأسلوب فلسفي، ولذا عمد إلى تصنيف العلوم التي تمتّ إلى الفلسفة بصلة[٤٨].. وقد قسّم الخواجة ـ كسائر الفلاسفة ـ الحكمة إلى: عملية ونظرية، وقسّم كلّ واحدٍ منهما إلى ثلاثة أقسام؛ فقسم الحكمة العملية كالآتي:

«الحكمة العملية هي معرفة مصالح الحركات الإرادية والأفعال الصناعية للنوع الإنساني على وجه يؤدي إلى انتظام الأحوال المعاشية والمعاد ويؤدّي إلى التكامل، وهذا ينقسم الى قسمين أيضاً: أحدهما ما يتعلّق بكل شخص على انفراد. والآخر ما يتعلّق بالجماعة حال كونها مشتركة. والقسم الثاني بدوره ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يتعلّق بالجماعة المتكافلة في المنزل، والآخر ما يتعلّق بالجماعة المتكافلة في إدارة المدينة بل البلاد والاقليم. إذن فالحكمة العملية على ثلاثة أقسام أيضاً:

١ ـ تهذيب الأخلاق.

٢ ـ تدبير المنزل.

٣ ـ سياسة المدن.»[٤٩]

ان تحديد المصالح الإنسانية والمنافع العامّة يتكفّل بهما مصدران: العقل والشرع. وقد حدّد الخواجة نصير الدين وظائف الفقيه (الشرع) ووظائف نفس الإنسان عن طريق تمييزه بين مبادئ الحياة الإنسانية بقوله: «ان مبادئ مصالح الأعمال ومحاسن الأفعال لدى نوع الناس التي يقتضي نظام أمورهم وأحوالهم في الحقيقة امّا أن تكون بالطبع أو بالوضع، فما كان مبدؤه الطبع فهو الذي تقتضي تفاصيله عقول أهل البصيرة وتجارب أهل الكياسة، وهي تتبدّل وتختلف باختلاف الأدوار وتقلب السير والآثار. وهذه هي أقسام الحكمة العملية المتقدّمة. وما كان مبدؤه الوضع فإن كان سبب وضعه اتفاق الآراء الجماعية. فهي العادات والتقاليد، وإن كان سببه رأي مصلح عظيم كالنبيّ صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فهو القانون الإلهي،

وهو على ثلاثة أصناف؛ الأوّل: مايتعلّق بكل نفس على انفراد كالعبادات، الثاني: ما يتعلّق بأهل المنزل بالاشتراك كالمناكح والمعاملات الأخرى. والثالث: ما يتعلّق بأهل المدن والأقاليم من قبيل الحدود والسياسات، وهذا النوع يسمّى بعلم الفقه»[٥٠].

لذا فإن الفقه يسعى إلى وضع القوانين الفردية والاجتماعية، امّا الحكمة فهي في الفلسفة نوع من معرفة الإنسان والمجتمع، تسعى إلى بيان مصالح الإنسان ومنافعه. وهذا الرأي يضاهي نظرية ابن سينا.. ويصرّ الخواجة نصير الدين على شيء آخر وهو ثبات الحكمة العملية وعدم تغيّرها، امّا الأحكام الفقهيّة فهي متغيّرة، ومن هنا فإن السياسة الفقهية تتجدّد على اختلاف الأزمنة والعصور، امّا سياسة المدن فهي ثابتة وباقية.

وبما ان مبدأ هذا النوع من الأعمال (الفقه) ليس هو مجرّد الطبع، وإنّما هو بالوضع، فهو يتبدّل بتقلّب الأحوال وتغلب الرجال وتطاول الأيام وتفاوت الأدوار وتبدل الشعوب[٥١].

ومن الأمور العجيبة عند الخواجة نصير الدين انّه كتب ثلاثة كتب في موضوع واحد بثلاثة أساليب، فقد كتب (أخلاق ناصري) في إطار الفلسفة السينائيّة، واما اسلوب كتاب (اخلاق محتشمي) فهو يعتمد على النص والروايات والمأثورات، امّا كتابه الثالث (أوصاف الاشراف) ففيه نزعة عرفانية وصوفية. وقد ذكر في الباب الثاني من كتاب (اخلاق محتشمي) موضوعاً بعنوان (في معرفة النبوّة والإمامة وخلو الزمان عنه) ألقى فيه نظرة على قيادة النبيّ صلّى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ونقل النصوص المأثورة في ذلك[٥٢].

وتحدّث أيضاً في كتابه (تجريد الاعتقاد) في ذيل مبحث النبوّة والإمامة عن أمور تحكي عن رؤيته السياسيّة.

وعلى كلّ حال فإن الخواجة نصير الدين يرى موقع السياسة في الحكمة العملية والفقه والنصوص المأثورة والنصوص الكلامية، ولكن كل واحد منها قد عرض السياسة بالشكل الذي يقتضيه، والسياسي الكامل والمطلوب هو الذي يحيط بكل العلوم المذكورة إحاطة شاملة وكاملة.

ابن خلدون (٧٣٢ / ١٣٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)

ولد أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد المعروف بابن خلدون المفكّر المسلم والسياسي المغربي الشهير في تونس وتوفي في القاهرة، وأهم كتبه مقدّمته التي قدم بها لكتابه التاريخي

(كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) وقد عمد في الباب السادس منها إلى تصنيف العلوم تحت عنوان (في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه)[٥٣].

والعلوم لديه على نوعين: نوع يهتدي إليه الإنسان بواسطة العقل، والآخر اكتسابي يتعلّمه الإنسان من واضعيه، والعلوم الاكتسابية عبارة عن:

١ ـ العلوم الواجبة على كلّ مسلم، من قبيل: تفسير القرآن، تلاوة القرآن، الحديث، الفقه، أصول الفقه (وأصول الفقه يشتمل على قسمين: الأوّل: الجدل وهو (معرفة آداب المناظرة)، والثاني: الخلافيات وهو (معرفة اختلاف الفقهاء)، علم الميراث، علم الكلام.

٢ ـ العلوم الأدبية، من قبيل: اللغة، النحو، البيان.

٣ ـ علم تعبير الرؤيا وهو من العلوم الشرعيّة.

والعلوم العقليّة عبارة عن: المنطق، الطبيعيات، الميتافيزيقا والتعاليم. وكما يظهر من هذه التقسيمات، فإن ابن خلدون لم يذكر السياسة بين طبقات العلوم حتى في الفصل السابع منها (في علم الفقه وما يتبعه من الفرائض) الذي تعرّض فيه إلى بيان وظائف الفقه ومصادره، ومذاهب الفقه، فلم يذكر السياسة فرعاً من هذا العلم[٥٤].

وكذلك في الفصل الثالث عشر (في العلوم العقلية وأصنافها)[٥٥] الذي يذكر فيه الشاردة والواردة من العلوم، إلّا انّه لايذكر الحكمة العملية والسياسة. اما في الفصل الرابع والعشرين (في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها) فلم يذكر سوى إشكالات على المباحث النظرية في الفلسفة، لا الحكمة العملية والسياسة[٥٦]. لكنّه وإن لم يذكر السياسة في تصنيف العلوم، أو انّه سكت عنها على أقلّ التقادير، إلّا انّه أشار إليها وحللها بشكل جامع في طيّات المواضيع والفصول الأخرى، فمثلاً جاء عنوان أحد الفصول: (في ان العمران البشري لابدّ له من سياسة ينتظم بها أمره) وقد صرّح فيه بأن السياسة جزءٌ من الشريعة الإسلاميّة، حيث قال: «وانّه لابدّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارةً يكون مستنداً إلى شرع منزّل من عند الله»[٥٧].

ومن جهة أخرى بحث أيضاً في النوع الثاني من السياسة المعتمدة على العقل والتي تمّت بصلة إلى الفلسفة والمجتمع المدني الذي خطّط له الفلاسفة فقال: «... وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها مايتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم... وهذه المدينة الفاضلة عندهم والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية»[٥٨].

يرى ابن خلدون ان السياسة الفقهية والشرعية، وكذلك السياسة المدنية، أمور تحقّقت

في التاريخ الإسلامي والعالم، وقد تكاملت وانتظمت سياسة المدن في مذهب الفلاسفة والسياسة الشرعية في الدين الالهي، واخذت طريقها من النظرية إلى التطبيق على يد بعض الساسة في فترات من التاريخ، إلاّ ان هاتين السياستين خاضعتان للنقد بمعزل عن علم العمران.

ان انتقادات ابن خلدون في (المقدّمة) لطيفة ومفيدة، وقد خصّص فصلاً منها تحت عنوان (في ان العلماء ـ الفقهاء ـ من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)[٥٩]، انتقد فيه السياسة الفقهية والفقهاء السياسيين ذكر فيه ان الفقهاء قد تعوّدوا الأمور الذهنية البحتة، فابتعدوا بذلك عن الأمور الواقعيّة[٦٠]. وان علم العمران يزوّد الفقيه برؤية صحيحة وواقعية يتمكّن من خلالها من ابداء رأيه واتخاذ الموقف المناسب من الأمور السياسية.

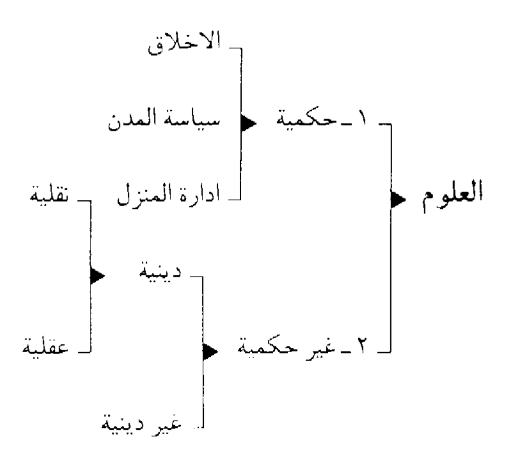
من هنا يتّضح ان السياسة موضوع لثلاثة علوم: الشريعة (الفقه)، والفلسفة (الحكمة)، وعلم العمران. إلاّ أن كلّ واحد منها ينظر إلى السياسة من زاويته الخاصة. وقد صبَّ ابن خلدون كل جهوده على بيان الحدود والتركيز على أهمّية العمران وان الغاية من الفقه في السياسة تحديد مايجوز وما لا يجوز وبيان الأحكام الشرعية، وان السياسة المدنية تبحث في السعادة والخير وكيفيّة حصولهما، فإذا تحدّث الفيلسوف عن القانون ونظام الحكم، فإن هدفه ينحصر في اسعاد أفراد المجتمع، اما العمران في مجال السياسة فهو فلسفة سياسية تسعى إلى تحليل المقولات السياسية بشكل عقلي استدلالي.

ويرى ابن خلدون ان الحياة السياسية أمر طبيعي له بنيته وقوانينه المحددة والثابتة، وان الحياة السياسية في المجتمع كسائر الموجودات الطبيعية لها ولادة ومراحل نمو طبيعية تصل فيها إلى مرحلة البلوغ، وبعدها يسري إليها الضعف والوهن، ثم تموت، والعلة الفاعلية في معرفة حياة الكائنات النفسانية والتركيبات مزاجية، إلاّ ان ابن خلدون يرى ان العلّة الفاعلية في الثقافة السياسية هي التلاحم الاجتماعي (العصبية) وهي خليط من الشعور الطبيعي تجاه الأقارب والأصدقاء والحاجة إلى الدفاع والبقاء[٦١]. ومن هنا تحضى الحقوق الطبيعية بموقع خاص في آراء ابن خلدون.

من خلال دراستنا لآراء ابن خلدون نخرج بنتيجة هي: ان السياسة جزءٌ من ثلاثة علوم: العمران، الفقه، والحكمة. ولاتكون السلطة الفقهية البحتة بكامل قدرتها إذا لم تندمج مع علم العمران. وإذا أرادت إقامة الحكومة النموذجية فعليها أن تهتم بمنجزات السياسة المدنية، وهذه الحكومة النموذجية بدورها تابعة أيضاً للحقوق الطبيعية.

الآملي (٧٥٣هـ.)

محمد بن محمود الآملي[٦٢]، من العلماء الكبار المتبحّرين في المعقول والمنقول، وقد تصدّى للتعليم في المدرسة السلطانية على عهد السلطان محمد خدابنده، وكان معاصراً للقاضي الايجي، وربّما تصدّى لمناظرته أحياناً[٦٣]. وكتابه المهم (نفائس الفنون في عرائس العيون) هو في الحقيقة موسوعة لجميع العلوم ودائرة معارف مصغرة، لديه فيه نوعان من التصنيف؛ الأوّل: تصنيف أقام عليه جميع فصول الكتاب. والثاني: تصنيف ذكره في الفائدة الثانية في هامش عنوان (تقسيم العلوم على سبيل الاختصار) وتبويبه المختصر بالشكل التالي[٦٤]:



قسّم الآملي كتابه إلى قسمين: الأوّل يشتمل على أربع مقالات: الأدبيات، الشرعيات (الكلام، التفسير، الأحاديث، أصول الفقه، الفقه)، التصوّف، والمحاورة. والقسم الثاني يشتمل على الحكمة العملية (الأخلاق، سياسة المدن، تدبير المنزل)، الحكمة النظرية، الأصول الرياضية، الطبيعيات، الفروع الرياضية.

وفي البداية قسّم الفقه إلى العبادات والمناكح والمعاملات والجنايات[٦٥]، إلّا انّه لم يوضّح هذه العناوين. وبعد ذلك خصّص ستّة فصول للطهارة والصلاة والزكاة والخمس والصوم والحج..

ولم يذكر السياسة ولم يبحث فيها لدى تبويبه للفقه، وقد عرّف سياسة المدن كما يعرّفها

الفلاسفة وجعلها شاملة لحاجة الناس إلى المدن، وفضل المدن وأقسامها، وأقسام الحاجات، وشروط أحوال المدن، وسياسة الملك والأرباب الملوك، وسياسة الخدم وآداب أتباع الملوك[٦٦].

طاش كبرى زاده (القرن العاشر الهجري)

أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده، من علماء تركيا المسلمين، وكتابه في تصنيف العلوم (مفتاح السعادة ومصباح السيادة) جدير بالاهتمام، وقد قسّم العلوم فيه إلى ستّة أقسام: العلوم الخطية، العلوم اللفظية، العلوم الذهنية والعقلية (العلوم الباحثة عمّا في الأذهان من المعقولات الثانية) العلوم الباحثة في الأعيان، الحكمة العملية، العلوم الشرعية.

وقد قسّم الحكمة العملية كما صنع الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام: الأخلاق، تدبير المنزل، سياسة المدن[٦٧].

وقال في بيان تعريف علم السياسة وماهيتها: «علم يعرف منه أنواع الرئاسات والسياسات والمجتمعات المدنية وأحوالها»[٦٨]. وفروع هذا العلم كالآتي: علم آداب الملوك، علم الاحتساب، وعلم قيادة العساكر والجيوش.

وعدّ الاحتساب الشرعي جزءاً من السياسة يستحقّ الاهتمام؛ فقد عرف الاحتساب بأنّه: «النظر في أمور أهل المدينة باجراء ما رُسم في الرئاسة أو بتنفيذ ما تقرّر في الشرع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٦٩].

القسم السابع من العلوم الشرعية هو الفقه[٧٠]، وقد ذكر في نهاية الجزء الثاني بحثاً تحت عنوان (فروع الفقه) ذكر فيه خمسة فروع للفقه: علم الفرائض، علم الشروط والسجلات، علم القضاء، علم معرفة حكم الشرائع، علم الفتاوى[٧١]، ولم يذكر السياسة في هذا القسم.

ولم يحدّد طاش كبرى زادة موقع السياسة في تصنيفه في غير الحكمة العملية إلّا في فروع سياسة المدن، يعني علم الاحتساب، ولايمكن قبول جعل الاحتساب بمعنى القوانين المتّخذة من الشريعة فيما يمتُّ إلى السياسة الفلسفية بصلة، إلّا إذا جعلنا الاحتساب نظاماً إدارياً وتنفيذيّاً.

وفي المجموع لا نشاهد في تصنيفه شيئاً جديداً.. إلّا انّه أخرج لنا تصنيفاً مبسطاً ومنتظماً.

الهوامش

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ترجمة منوچهر صانعي دره بيدي (طهران، نشر الحكمة، ١٣٦٦هـ ش) ص٢٢٧ و ٢٢٨ .

(٢) محمد تقي مصباح اليزدي، تعليم الفلسفة ج ١ (طهران، منظمة الاعلام الاسلامي سنة ١٣٦٤ هـ ش) ص٦٩ - ٧٤. وهناك في كتب الفلسفة وعلم الميثولوجيا بحوث مفيدة في هذه المجالات. وثمة مقدّمة تفصيلية أيضاً في باب تصنيف العلوم لمحمّد باقر مقدم، على كتاب (مدخل إلى تصنيف العلوم)، (قم، مكتبة آية‌الله المرعشي النجفي سنة ١٣٧٣ش).

(٣) ذبيح الله صفا، تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية ج ١، (طهران نشر جامعة طهران، ١٣٢٩ - ١٣٣١) ص١٨٦ و ١٨٧ .

(٤) والترزآر، (الفارابي) دائرة المعارف الإسلامية، وقد ترجم: رضا داوري الاردكاني هذه المقالة تحت عنوان (الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلامية)، (الطبعة الثالثة، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية سنة ١٣٦٢ ش) ص٩٠؛ واحصاء العلوم، مقدّمة وترجمة: حسين خديو جم (طهران، مؤسسة نشر العلوم والثقافة سنة ١٣٦٤ ش) ص ٢١ - ٢٤.

(٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، احصاء العلوم، ترجمة وتقديم: حسين خديو جم (طهران، نشر الثقافة والعلم، ١٣٦٤ ش) ص ٤١ و ٤٣ .

(٦) المصدر نفسه، ص٦٩ - ٧١ .

(٧) المصدر نفسه، ص٧٥ - ٩٢ .

(٨) المصدر نفسه، ص٩٢ - ١٠١ .

(٩) المصدر نفسه، ص١٠٢ - ١٠٥ .

(١٠) المصدر نفسه، ص١٠٦ .

(١١) المصدر نفسه، ص١٠٧ - ١١٠ .

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ .

(١٣) المصدر نفسه، ص١١٣ .

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٤ .

(١٥) رضا داوري اردكاني، الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلامية (الطبعة الثالثة: طهران، مؤسّسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٢ ش) ص ١١ .

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤ و ٢٢ .

(١٧) معجم دهخدا ج٢ (طهران، مطبعة المجلس سنة ١٣٢٥ ش) ص٣٠٢؛ ومقدّمة (الفصل في الملل والأهواء والنحل) تأليف: ابن حزم، تحقيق وتقديم: محمد إبراهيم نصيب، وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل ج ١: ص٣ - ٤ .

(١٨) ابن حزم، مراتب العلوم، تحقيق: الدكتور احسان عباس، ترجمة: محمد علي خاكساري (مشهد، مؤسسة التحقيقات الإسلامية ١٣٦٩) ص٧٨ - ٨١ .

(١٩) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق وتقديم: إبراهيم الآبياري (الطبعة الأولى: بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ).

(٢٠) درست آراء وآثار وشخصيات اخوان الصفا ومصادر أفكارهم في كتب التاريخ والفلسفة بشكل تفصيلي وتمّ البحث فيها، وقد بحث كتاب مستقلّ عنوانه: (الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا)

لمؤلّفه: محمد فريد حجاب (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م) حول اخوان الصفا بشكل مفصّل، ومقالة (اخوان الصفا) لعمر فروخ في تاريخ الفلسفة في الإسلام بالاشتراك مع محمد شريف ج ١ (طهران: مركز نشر الجامعة، ١٣٦٢) ص ٤٠٧ ـ ٤٣٦.

(٢١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، (قم، اسماعيليان ١٤٠٨ ق) ج ١٠: ص ٢٤١ و ٢٤٢.

(٢٢) نك هانريمان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: أسد الله مبشري ص ١٨٣، وذبيح الله الصفا: تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية، ص ٢٩٦.

(٢٣) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا (بيروت ،دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٣) ج ١: ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٥.

(٢٦) المصدر نفسه ج ٤، ص ٢٥٠.

(٢٧) المصدر نفسه ج ١، ص ٣١٤.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه ج ١، ص ٢٧٤.

(٣١) ابن سينا، منطق المشرقيين (القاهرة، المكتبة السلفية ١٣٢٨ هـ) ص ٥ ـ ٧.

(٣٢) ابن سينا، عيون الحكمة في الرسائل (قم، بيدار ١٤٠٠ هـ) ص ٣٠.

(٣٣) رسالة أقسام العلوم العقلية والتي تعنون أيضاً بـ (أقسام الحكمة) أو (تقاسيم الحكمة) في كتابي (الرسائل) (مصر ١٣٢٨) و (تسع رسائل) القسطنطينية ١٢٩٨ هـ)، وجاء أيضاً في ترجمة ضياء الدين دري في كتاب (دليل الحكمة: ست رسائل لأبي علي سينا) (طهران، خيام، ١٣٧٣ هـ).

(٣٤) عيون الحكمة في الرسائل ص ٣٠.

(٣٥) فضل الرحمن (ابن سينا) تاريخ الفلسفة في الإسلام (طهران نشر الجامعة ١٣٦٢) ج ١: ص ٧٠٨.

(٣٦) عيون الحكمة في الرسائل، ص ٣٠.

(٣٧) ابن سينا، الشفاء، الالهيات. (قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ) ص ٤٥١ ـ ٤٥٥. تصوّر بعض الكتّاب ان رأي ابن سينا في السياسة كلام مرهف وعين النبوّة وسياسة المدن؛ لأنّه وجد ان ابن سينا قد ذكر مبحث السياسة في كتاب الشفاء وفي ذيل الإلهيات والنبوّة، وعد ذلك قدحاً في ابن سينا ونكسةً للسياسة.. ولكن بما ذكرناه من وجهة نظر ابن سينا المستندة إلى كتاب الشفاء وبقيّة آثاره، يمكن نقد ما ذهب إليه هذا الكاتب (سيد جواد الطباطبائي، أفول الفكر السياسي في إيران) (طهران، مطبعة كوير ١٣٧٣ ش) ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٣٨) طبع هذا الكتاب بتحقيق لويس معلوف (بيروت ١٩١١م)، كما طبع أيضاً في بغداد مع هوامش جعفر بن محمد التقدمي (١٣٤٧ هـ).

(٣٩) قد صنّف إلى الآن كتب ومقالات كثيرة في نقد وتحليل آراء ابن سينا السياسية من بينها: (إقامة الحكومة الدينية في فلسفة ابن سينا) لعبد الحسين مشكاة الديني (الذكرى الألفية لابن سينا، طهران، ١٣٦٠) ص ٨٣ ـ ١٠٤؛ (نظرية ابن سينا السياسية) فؤاد الاهوائي (مهرجان ابن سينا)، طهران، ٣٤ ـ ١٣٣١ ش؛ (ابن سينا المفكّر السياسي والاجتماعي) رضوان السيّد، مجلة الفكر العربي، السنة الثالثة، ع ٢٢ (اكتوبر ١٩٨٨) ص ٣٣١ ـ ٣٤٤.

(٤٠) ان اشتهار أبي حامد الغزالي في العالم الإسلامي السني والعالم الغربي صار سبباً في ان يُبذل حول شخصيته عمل تحقيقي أكثر من العمل المبذول في غيره، من باب المثال: (السياسة والغزالي) لهانر لاؤوست، ترجمة: مهدي المظفري (طهران، نشر مؤسسة الثقافة الإيرانية، ١٣٥٤).

(٤١) محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين ج١ (بيروت، دار المعرفة بي تا) ج١: ص١٣ ـ ٢٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٩ و ٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٧.

(٤٦) محمد باقر الموسوي الخونساري، روضات الجنات (قم، اسماعيليان) ج٦: ص٣١٤ و ٣١٩.

(٤٧) نصير الدين الطوسي، اخلاق ناصري (طهران ـ الخوارزمي ١٣٦٩) ص٣٧ ـ ٤١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤١.

(٥١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٥٢) نصير الدين الطوسي، اخلاق محتشمي (طهران، نشر جامعة طهران، ١٣٦١) ص١٦ ـ ٢٥.

(٥٣) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون (بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ) ص٤٢٩.

(٥٤) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ترجمة: محمد پروين گنابادي (طهران، مؤسسة نشر الكتاب وترجمته ١٣٥٩) ج٢: ص٩٠٦ ـ ٩١٩.

(٥٥) المصدر نفسه ج٢، ص٩٩٩.

(٥٦) المصدر نفسه ج٢، ص١٠٨٧ ـ ١٠٩٨.

(٥٧) المصدر نفسه ج١، ص٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٥٨) المصدر نفسه ج١، ص٥٩٠.

(٥٩) المصدر نفسه ج٢، ص١١٤٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص١١٤٦ ـ ١١٤٧.

(٦١) محسن مهدي (ابن خلدون) تاريخ الفلسفة في الإسلام. بمشاركة محمد شريف ج٢ (طهران، نشر الجامعة ١٣٦٥) ص٥١١؛ وانظر أيضاً: الخلدونيات: السياسة العمرانية، ملحم قربان (بيروت، مجد ١٤٠٤هـ.)؛ فكر ابن خلدون العصبية والدولة، محمد عابد الجابري (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة).

(٦٢) لقد حسب السيد جعفر السجادي في كتاب (تصنيف العلوم) ان محمد بن محمود الآملي هو الشيخ البهائي وانّه مؤلف (نفائس الفنون) وهذا خطأ فاحش؛ فإن اسم الشيخ البهائي هو محمد بن حسين العاملي.

(٦٣) مقدّمة أبي الحسن الأشعري على كتاب (نفائس الفنون في عرايس العيون) (طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٧٧هـ) ج١: ص١٢.

(٦٤) الآملي، محمد بن محمود (نفائس الفنون في عرائس العيون) تقديم وتصحيح: أبي الحسن الأشعري (طهران، المكتبة الإسلامية ١٣٧٧هـ) ج١: ص١٤ ـ ١٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٤٠٥.

(٦٦) المصدر نفسه ج٢، ص٤٠٧ ـ ٤٤٠.

(٦٧) أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة ومصباح السيادة) في موضوعات العلوم (بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م) ج١: ص٣٩٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص٣٩٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٣٩٣.

(٧٠) المصدر نفسه ج٢، ص١٧٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص٥٥٦ ـ ٥٥٧.

المطبعة: ستاره
عدد النسخ: ١٠٠٠